طبعة ثانية

الاجتهاد

مجلة متخصصة تُعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الرابع — السنة الأولى ٤ — صيف العام ١٤١٠ هـ/١٩٨٩م



دار الاجتهاد
بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الرابع

السنة الأولى

صيف العام ١٤١٠ هـ/١٩٨٩م

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص . ب . : 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون : 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية برج الكارلتون ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:



صندوق بريد 113/6590 بيروت ـ لبنان ـ
فاكس أميركي 001-212-4781491

ـ طلبات الاشتراك محصورة بإدارة مجلة الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.

ـ الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر «دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر».

Dàr Al-Ijtihad For Research. Translation and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار أميركي
البنك السعودي اللبناني ـ الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE ـ
ص. ب. ٦٧٦٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان

Account «AL-IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank, Head Office
Telex: LABANK 21469 LE.
P.O. BOX: 11-6765- Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات كتب

مسألة العلاقة بين الثقافة والسلطة في المجال الحضاري العربي الإسلامي

التحرير

I

شهدت العقود الأربعةُ الأخيرة من السنين مقارباتٍ متباينة في النهج والصورة التاريخية لعلائق الثقافة بالسلطة في المجال الحضاري العربي الإسلامي الكلاسيكي. وكان أسبق تلك الرؤى ما طرحه المستشرقون للمسألة منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين. فبحكم الفكرة السائدة لديهم آنذاك عن الثقافة الكلاسيكية (اليونانية والرومانية) بحثوا عن المثقَّف المُشابه في الحضارة الإسلامية فبرز نموذج الفيلسوف أو المتفلسف باعتباره الأكثر تمثيلاً للبيئات الثقافية التي سادت عالم الإسلام قبل الحقبة العثمانية. وهكذا صار مثقَّفون كالفارابي وابن سينا وابن رشد نقطة الاهتمام الرئيسية في دراساتهم وعروضهم ذات الطابع التاريخاني والنظري. وتركّزت الدراسات على تبيان علائقهم الوثيقة بالفكر اليوناني (أفلاطون وأرسطو بالذات) بحسبان ذلك مصدر المشروعية لاعتبارهم مثقَّفين؛ بل وممثلين أصيلين للثقافة بمعناها الكلاسيكي. ودخل هذا المثقَّف النموذجي في كتابات المسلمين من الإيرانيين والأتراك والعرب، كما دخل لاحقاً في البرامج التعليمية العربية في المدارس الثانوية والجامعات - رغم بروز همٍّ جديدٍ لدى الكُتّاب المسلمين؛ هو إثباتُ أصالة هؤلاء، والدفاع عنهم باعتبارهم أتوا بأشياء جديدة، ولم يكونوا مجرَّد مقلِّدين أو

ناقلين عن اليونان. وفي هذا السياق جرى الاعتراف ـ تبعاً لمستشرقي النصف الأول من القرن العشرين أيضاً ـ بالمتكلّمين المسلمين باعتبارهم ذوي ثقافةٍ أيضاً، وإن تكن أقلّ أصالةً من ثقافة المتفلسفة بحكم نقلهم عنهم، وتقليدهم لهم.

وشكلت مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق بالجامعة المصرية في الثلاثينات والأربعينات نقلة في هذا المجال؛ وإن لم تكن نوعيةً أو منهجية. فقد وسّع الشيخ عبد الرازق مجال الرؤية الاستشراقية لتشمل إلى جانب الفلاسفة والمتكلّمين: الأصوليين (علماء أُصول الفقه) والمتصوِّفة. وكان الشيخ عبدالرازق قد تعرّف بباريس في العشرينات على بحوث ماسينيون في التصوُّف، كما عرف الأُصوليين، في دراساته بالأزهر. وعندما صعدت تياراتُ اليسار في الوطن العربي في الخمسينات والستينات دخلت تلويناتٌ جديدةٌ على النهج الاستشراقي في الرؤية فانصرف الكُتّاب للاهتمام بالنزعات المادية في أفكار المتفلسفين الكلاسيكيين. كما جرى الاحتكام إلى مقاييس مختلفة بعض الشيء فجرى الاعتراف بابن خلدون كمثقَّفٍ كبيرٍ بسبب أفكاره الاجتماعية والاقتصادية أولاً، ثم بسبب فلسفته في قيام الدول وانهيارها ثانياً. لكن بحوث اليساريين التُراثية لاقت (وما تزال) صعوبات جمّةً في مجال الرؤية والتأريخ والتحقيب؛ لجمود نصوص المتفلسفة واستعلائها من جهة، وغربتها النسبية في البيئات التي ظهرت فيها من جهةٍ ثانية. وبدلاً من أن يؤدّي بهم ذلك إلى اكتشاف الخلل في النهج الاستشراقي الذي استعاروه وحاولوا تلوينه؛ انصبَّ الجهدُ الأكبرُ في الهجوم على أصنافٍ ثقافيةٍ كانت سائدة في مجالنا الحضاري وبخاصةٍ الفقهاء، ثم كُتّاب الديوان. أما كاتب الديوان فلأنه مثقَّفٌ سلطاني (إداري) يمثِّلُ أيديولوجيا الطبقة الحاكمة. وأما الفقيه فلأنه كان يعمل طوال الوقت (كما زعموا) على تبرير الأمر الواقع والاشتراع له. ولأن «المثقَّفين الثوريين» الذين اكتشفوهم في تيارات الباطن والعرفان ليست لهم آثارٌ كثيرةٌ مكتوبة، والموجود منها خليطٌ وأمشاجٌ من ميراث المتفلسفة؛ فقد لجأوا لكتب التاريخ وتتبعوا ما كتبه المستشرقون عن الثورات والتمردات ليكتشفوا ابن المقفع، وبابك الخُرّمي،

والإسماعيلية، والقرامطة، وصاحب الزنج؛ باعتبارهم النقاط المضيئة وسط الظلام السائد في تاريخنا الثقافي والسياسي كلّه.

II

وتكمُنُ المشكلة كُلُّها في نموذج المثقَّف الذي بحث الباحثون العربُ عنه: مدرسيّوهم، ويساريوهم، وسلفيوهم؛ على حدٍّ سواء. أو بعبارةٍ أخرى: مَنْ هو المثقَّف، وما الذي يعطيه مشروعيته أو تمثيليته: المضامين الفكرية والثقافية لمعرفته، ومدى تأثيرها في بيئته، وتمثُلاتها لها، أو مصادر تلك الأفكار؛ مرئيةً في السياق الاجتماعي والسياسي للكُتّاب العرب اليوم. وأولُ نقاط النقد والمراجعة لكلِّ الكاتبين العرب في قضايا الثقافة والسلطة في تاريخنا ذلك الكَسَلُ المتضخِّم والمستشري لديهم، والذي لا يترك لهم قدرةً على الحركة والفهم لثقافتنا التاريخية. فجُلّ من كتبوا منه وعنه عرفوه من خلال المستشرقين الذين ملكوا نموذجاً للمثقف الكلاسيكي؛ حاولوا رؤيته في مجالنا الحضاري أيضاً، فليس هناك كاتبٌ محافظٌ أو يساريٌّ (إلا في النادر) قرأ نصوص أولئك الذين كتب ويكتب عنهم بالكامل؛ فضلاً على قراءة نصوص رجالات الأنماط الثقافية الأخرى من مثل المحدِّثين والفقهاء، وكتاب الديوان، والرياضيين، والفلكيين، والمؤرِّخين، وكُتّاب التراجم، ومؤرِّخي المدن، والمؤلِّفين في الجغرافية، ورجالات الأدب والسَمَر. وهكذا يتحوَّلُ الأمر إلى اجترار النصوص نفسها، والكتب نفسها، والتفسيرات نفسها؛ تبعاً للمشرب الأيديولوجي، والموقع الفكري لكاتبِ هذه المداخلة أو تلك، والمؤرِّخ لهذه الحركة الثقافية أو تلك، وقد سمعتُ من عدة مستشرقين في العقدين الأخيرين من السنين أن المشكلة لديهم لم تَعُدْ تكمن في تبعيتهم للنموذج الكلاسيكي للمثقف؛ بل في عجزهم عن فهم نصوص الأصوليين والفقهاء والشعراء بالتحديد. وهم يرون أن هذه مهمتنا نحن التي يبدو أننا عاجزون أيضاً حتى الآن على الأقل عن القيام بها.

لكن هذا السبب التقني ليس الأهم وإن أتى في المقدمة؛ شأن كلّ أمرٍ تقني أو أداتي. فالنموذج الحضاري والأيديولوجي للكاتب العربي يشكل السبب

الأول لعجزه عن الفهم، وعن التتبُّع الدقيق قبل إصدار الحكم الأيديولوجي القاطع. فمجالُنا الثقافي؛ شأنه في ذلك شأن مجالنا السياسي؛ تابعٌ للأنماط الثقافية والسياسية الموجودة في ساحة الغرب الأوروبي والأمريكي. وبسبب نظم التعليم السائدة لدينا اليوم؛ والتابعة بدورها للنظم التعليمية في الغرب؛ تكون النتيجة شبه الحتمية أن يقرأ مثقَّفُنا التاريخين الثقافي والسياسي لأمتنا بالطريقة التي يقرأ بها أولئك تاريخهم بما في ذلك نماذج المثقفين الكبار، وحركات النهوض والتمرد، وردَّات المحافظة والخضوع. فنموذج الرؤية، ومرجعها النظري هو الذي يحدِّد وجوهها وتأويلاتها ونقاط التبلور فيها. ويبدو ذلك جلياً في اجتراح المفاهيم/ المفاتيح من مثل الجمود، والانحطاط، والتغيير، والإبداع، والثورة.

والموقع الاجتماعي والسياسي للكاتب يشاركُ مشاركةً أساسيةً في صنع وعيه، وفي انعكاس هذا الوعي في تجربته الكتابية. والكاتب العربي المحترفُ إما مدرِّس في الجامعة، أو موظَّف في إحدى الإدارات الثقافية بالدول القائمة، أو حزبيٌّ. وهو في الحالات كلِّها على الهامش، وقلِق العلاقة بالمجتمع والدولة القائمة وبخاصةٍ في العقدين الأخيرين من السنين. أما المدرِّسُ والموظَّفُ الثقافي؛ فلا يملكان في الغالب همّاً غلّاباً يحدِّدُ طرائق الرؤية التاريخية لديهم؛ لذلك غالباً ما تأتي نصوصهم تاريخيةً تسجيليةً من ضمن النماذج المستورَدة. وأما الحزبي ـ وأكثر المُقْدِمين في العقدين الأخيرين على قراءة تجربتنا الثقافية هم من هذا النمط ـ، فيملك وعياً نخبوياً تحاصره الدولة، ويحاصره المجتمع في الوقت نفسه. ويحدِّدُ ذلك إلى حدٍّ بعيدٍ طرائق الرؤية لديه وسط النماذج الثقافية السائدة ومفاهيمها المتغرِّبة. وينعكس ذلك في رؤيته أو قراءته لتراثنا على شكل انتقاءٍ تبرز فيه الكراهية للعامة في التاريخ وللدولة في الوقت نفسه. فكُلُّ ما يحسبُهُ معارضةً في كتب التاريخ يُصبحُ ثورياً باعتباره ضد فكرة الدولة. وكُلُّ ما يحسبُهُ تمايُزاً عن العامة والجمهور في ثقافتنا الكلاسيكية يُصبحُ ثورياً وحقيقاً بالاستحسان رغم أنه على المستوى الأيديولوجي يعتبر نفسه مثقَّفاً جماهيرياً. وهكذا تبدو العامّةُ الإسلاميةُ في كتابات هؤلاء جامدةً وثابتةً، وتبدو الدولةُ العربيةُ الإسلامية دائماً طاغيةً ومستبدةً؛ ويبدو القرامطةُ والزنجُ والحشاشون

تقدميين وتغييريين ومُبْدِعين؛ رغم أن حركاتهم كانت موجَّهةً ضد الجمهور في الأساس من أجل النهب والسلب والتدمير؛ بدليل أنهم لم يستطيعوا إسقاط إمارةٍ واحدةٍ أو سلطةٍ واحدة. ولا يعني هذا أن تلك الحركات لم تكن لها أسبابُها المشروعة أحياناً؛ بل ما أقصدُهُ هو طرائق تقييمها في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي؛ ثم حجمها ودورها في الحركة العامة لثقافتنا والتجربة التاريخية لأمتنا.

وعرفت السنواتُ الأخيرة فئةً جديدةً من الدارسين ركّزت على مسائل الابستمولوجيا، والقطيعة المعرفية. وتستخدم تلك الفئة النصوص نفسها التي نشرها المستشرقون ودرسوها لتعلنَ أن المطلوب «تفكيكها من الداخل» من أجل فهمها؛ في ظل القطيعة المعرفية أو الانقطاع المعرفي بين الماضي والحاضر. فإذا كان الحزبيون يلتمسون لنخبويي الحاضر ثوريين ونخبويين في ماضينا من أجل إعطاء أنفسهم مشروعيةً، وإدخالنا في «الأنماط العالمية للتطور والصراع»؛ فإن معرفيي الدارسين؛ يريدون «تكسير قيود الماضي المتجمّد في هياكله النصّيّة» من أجل الانطلاق للحداثة بدون قيودٍ أو سلاسل.

III

إنّ رؤيةً موضوعيةً للأنماط الثقافية التاريخية لدى أمتنا؛ في علائقها بالمجال السياسي تتطلّب أول ما تتطلّب الاعتراف بأن أمتنا امتلكت مشروعاً حضارياً له جوانبه وتجلياته الثقافية والسياسية. وما نقولُهُ يبدو بديهياً؛ لكنه لا يبدو كذلك في دراسات الباحثين المُحْدَثين والمعاصرين. فقد أنشأ العربُ المسلمون في الجزيرة والأقطار التي فتحوها نظاماً سياسياً ضخماً بوعيٍ مفادُهُ أن تلك هي مهمةُ الأمة التي أوكلها الله اليها كما يظهر ذلك في القرآن؛ النص المؤسِّس، وفي كتابات المسلمين الأولى، وتحركاتهم السياسية. ويُشْعِرُنا القرآن، كما تُشْعِرُنا نصوصُ السنّة، وكتابات الكُتّاب الأوائل من مثل عبدالحميد وابن المقفع، والقراء، والخوارج؛ بل والمتفلسفة أن هناك إجماعاً على المعالم الثقافية والسياسية الكبرى لمشروع الأمة التاريخي. فقد كان هناك إجماعٌ على سبيل المثال على قيام

الخلافة ومهماتها الرئيسية. والخوارج والشيعة والقراء الذين ثاروا على الأمويين لم يُلْغُوا الخلافة أي التجلّي السياسي للمشروع الثقافي للأمة؛ عندما نجحوا في بعض النواحي في السيطرة. كانوا يرون أن الدولة القائمة لا تُحقّقُ متطلبات المشروع فسعوا للسلطة من أجل تحقيق ما عجز الآخرون عنه أو انحرفوا به.

وانطلاقاً من هذا؛ فإنّ الأنماط الثقافية التي بدأت بالظهور مع بدايات القرن الثاني الهجري كانت تملكُ وجوه وعْيٍ مختلفة ضمن المشروع الثقافي والحضاري والسياسي الكبير للأمة. ومشروعيتها واستقطاباتها ونجاحها في الحصول على الدعم الاجتماعي؛ كُلُّ ذلك كان مرهوناً بمدى تمثيلها لجوانب من المشروع، ومدى تأثيرها على الفئات المختلفة بداخل الأمة انطلاقاً من نمط المشروع السائد أو عناوينه الكبرى. وككل حضارةٍ مزدهرةٍ ضخمة، زخرت الحضارة العربية الإسلاميةُ بصراعاتٍ ثقافيةٍ (أو سياسيةٍ ذات أصلٍ ثقافي) لتياراتٍ ثقافيةٍ تاريخيةٍ كبرى؛ بقيت في غالب الأحيان ضمن الطابع العامّ لحضارتنا، وتحوّلت تدريجياً إلى أنماطٍ ذات طابع وظيفي أو تاريخي أو اجتماعي؛ أو كلّ ذلك معاً. وكما سبق أن قلتُ فإن مدى نجاح هذه الأنماط في البقاء والنمو والحصول على الجماهيرية؛ كان مرهوناً بمدى قدرتها على إقناع الناس بالانتماء إلى المشروع الكبير، وصدق تمثيلها له، وقدرتها على تطويره وإغنائه. فقد صعد كُتّاب الديوان الأوائل المزوَّدون بثقافةٍ سياسيةٍ يونانيةٍ وفارسية، وبخبرةٍ إداريةٍ حتى كانوا مطالع القرن الثاني محطّ أنظار الشبان الطامحين للعمل في الدولة أو معها. لكن متكلمي المعتزلة؛ وهم مثقفون بقوا مستقلين عن إدارة الدولة حتى أيام المأمون، نجحوا في اجتذاب الشبان إلى نموذجهم الثقافي دون أن يعني ذلك من جانبهم ضرورة الوقوف في وجه الدولة. واصطرع المعتزلةُ ليس مع الكُتّاب بل مع المحدِّثين في مطالع القرن الثالث الهجري؛ بيد أن الذي ساد في مجال الثقافة الدينية ليس المحدِّثين، وليس المعتزلة؛ بل الفقهاءُ الذين ورثوا الإثنين؛ دون أن يعني ذلك إنهاءَهما. ومع ازدياد الانفصام بين السياسة والشريعة؛ تقاسم الفقهاءُ مع الدولة مجالات السيطرة والتأثير دون أن تنتهي الاختلافاتُ على حدود المجالين.

ومع ازدهار الترجمات في القرن الثالث الهجري عن اليونانية والسريانية بالذات

ظهر نمط المثقَّف المتفلسف؛ مع أن الترجمة بدأت في الأصل لأغراضٍ عمليةٍ في الطب والفلك والهندسة والكيمياء والتنجيم. وفي حين بقي متفلسفةٌ كثيرون في نطاق المشروع الكبير مثل الكندي وابن رشد، رفض بعضُهم مثل الفارابي وابن سينا ويحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي مشروع الأمة الثقافي كله أو بعض أجزائه. وحدّد ذلك مصائر فكرهم إلى حدٍّ بعيد. إذ لم يحظوا بجمهورٍ واسع رفضوه هم من الأساس باعتبار أنهم خواص، وثقافتهم للحكماء والخواص. وتركت الجوانب الأداتية والمنهجية لفكرهم (مثل المنطق والهندسة والرياضيات) آثاراً كبيرةً في الحضارة الإسلامية؛ دون الجوانب اللاهوتية، والقيمية الأخلاقية، والسياسية. ومن حقّ المثقَّف العربي المعاصر طبعاً أن يعتبر ابن سينا أهم من الغزالي؛ لكنْ ليس من حقّه الادّعاء أن ابن سينا كان كذلك في نطاق المجال الثقافي العربي الإسلامي القديم. ومن حق هذا المثقف ان يعتبر الفارابي في فكره السياسي الأوْلى بالاهتمام من الماوردي وابن خلدون. لكن اذا كان يريد فهم التجربة السياسية لأُمتنا؛ فإن الاعتماد على الفارابي يتركه بمنأى عن ذلك؛ بل إنه كفيلٌ بإضلاله عن الوصول لتقويمٍ صحيحٍ لتطورات الرؤية العربية الإسلامية لمسألة السلطة والدولة والخلافة.

لقد عاشت أمتنا تجربةً حضاريةً غنيةً تميّزت خلالها بالسيادة على المستويين الثقافي والسياسي. وقد ظهرت خلال التجربة تياراتٌ (بل وأنماطٌ) كانت مراجعُها المعرفية غير عربيةٍ وغير إسلاميةٍ ولم يجر قمعُها بسبب السيادة السائدة، والاطمئنان السائد، وعدم الإحساس بالتبعية، أو خطرها. لكن تلك التيارات مثلها مثل غيرها كان عليها أن تُثبت وجودَها وقدرَتها على التأثير والتجديد والتطوير والإغناء؛ فخضعت بذلك لقوانين بقاء التيارات الفكرية والسياسية في كل الحضارات الكبرى. وتبقى جزءًا من تاريخنا الثقافي، لكنها ليست المقياس لعلائق الثقافة بالسلطة في تجربتنا الحضارية، كما أنها ليست المقياس لمدى تقدُّم أو حركية أو جدِّية ثقافتنا التاريخية.

* * *

نعـرضُ في هذا العـدد من مجلة الاجتهاد لبعضٍ من وجـوه علائق الثقـافة بالسلطة، ورؤية المثقفين للسلطة السياسية في مجالنا الحضاري القـديم. على أن نهتمَّ في العـدد المقبل ببعض وجـوه علائق الثقـافـة بـالسلطة في مجـالنـا الثقـافي الحديث.



الكاتبُ والسلطان

دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدّولة الإسلامية (*)

رضوان السّيد

I

يفاجئنا أستاذنا الكبير الدكتور إحسان عباس كل عام تقريباً، ومنذ ما ينيف على الثلاثين سنة، بجديد أصيل في مجالات شتى من ثقافتنا العربية الاسلامية دراسةً أو تحقيقاً أو هما معاً في الأدب والنقد الأدبي، وفنّي الشعر والنثر، والتاريخ، وأدب التراجم، والفكر السياسي، والنصوص الفقهية. وأول جديده للعام المنصرم كتابه الرائع عن عبد الحميد بن يحيى أشهر كتّاب الديوان في العصر الأموي الثاني، وأحد مؤسسي النثر الفني العربي. ويتضمن الكتاب كل ما وصل إلينا من كتابات عبد الحميد، وهي تبلغ أربعاً وستين رسالة وشذرة. وكان الأستاذان أحمد زكي صفوت، ومحمد كرد علي قد نشرا في النصف الأول من هذا القرن[1] زهاء الأربعين رسالة ونتفة وشذرة لعبد الحميد استناداً إلى «اختيار المنظوم والمنثور» لابن أبي طاهر طيفور، والتذكرة لابن حمدون. وقد أعاد الدكتور إحسان عباس نشر ما نشراه هنا محققاً ومقروءًا من جديد، مضيفاً

(*) القسم الأول من هذه الدراسة في الأصل قراءة في كتاب الدكتور إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء: دار الشروق بعمّان، ١٩٨٨، ٣٣٩ ص.

(١) أحمد زكي صفوت: جمهرة رسائل العرب ١ ـ ٢ / القاهرة ١٩٣٧، ومحمد كرد علي: أمراء البيان ١ ـ ٢ / القاهرة ١٩٤٨.

جديداً بلغ ثلاث عشرة رسالة من كتاب «العطاء الجزيل» لأبي القاسم أحمد ابن محمد بن عبد الرحمن القضاعي الإشبيلي (٥٧٥ ـ ٦٥٧ هـ). ثم أضاف في قسم التحقيق تسع رسائل وشذرات لسالم أبي العلاء كاتب الديوان المعروف أيام هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٤ هـ)، والوليد بن يزيد (١٢٤ ـ ١٢٥ هـ). وسالم بن عبد الرحمن هذا كان ختناً لعبد الحميد (أي أنه كان والد زوجة عبد الحميد أو أخاها). وقد عمل في الديوان الأموي طويلاً لكن قدره علا أيام هشام إذ تولى ديوان الرسائل. ويرجِّح إحسان عباس أنه كان وراء تحوُّل عبد الحميد عن مهنة التعليم التي مارسها في شبابه بمعنيين: تدريبه له على الكتابة وعمل الديوان، وإدخاله موظفاً في الديوان أيام هشام، أي إبان تصاعد نفوذه. وكلا الرجلين مولى من أصل فارسي أو نبطي[1]. ويذكر ابن النديم[2] أن رسائل سالم جُمعت في مائة ورقة، لكن ما تذكره المصادر له لا يزيد على الثلاث رسائل، أضاف إليها المحقق هنا رسالة طويلة كتبها عن الوليد بن يزيد ـ حسب الطبري ـ رجل اسمه «سهال»، وقد رجح د. عباس أنه تحريف عن «سالم»[3]. أما عبد الحميد فترك ـ حسب الذهبي ـ رسائل جمعت في مائة كراسة[4] وكانت نموذجاً يُحتذى لدى كتاب الديوان مطالع العصر العباسي، لكن ما بقي في المصادر ـ حسب تقدير د. عباس ـ لا يزيد على الخمسين ورقة هي التي ضمنها كتابه هنا. والمعروف أنه كما برز سالم أيام هشام، فإن عبد الحميد برز ككاتب أيام مروان بن محمد (١٢٧ ـ ١٣٢ هـ) آخر خلفاء بني أمية وكان قد صار كاتباً له منذ ولي أرمينية وأذربيجان عام ١١٤ هـ. وكان المعروف المتداول من رسائل عبد الحميد عبر العصور رسالتان: نصيحته للكتّاب، ووصيته عن الخليفة إلى ولده وولي عهده عبيد الله بن مروان بن محمد عندما وجهه لمقاتلة الثائر الخارجي الضحاك بن قيس الشيباني.

---

(١) احسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص ٢٥، ٢٧.
(٢) ابن النديم: الفهرست، ص ١٣١.
(٣) عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص ٣١١.
(٤) المرجع نفسه، ص ٦٣.

وفي التاريخ «حكايات» عن عبد الحميد ليس بالمستطاع تمحيص مقدار الصحة فيها. منها أنه عندما جاء خبر البيعة إلى مروان بحرّان سجد وسجد من كان معه ما عدا عبد الحميد، فقال له مروان. لِمَ لَمْ تسجُد كما سجد أصحابك! فقال: علام أسجد؟! أعلى أنْ كنتَ معنا فَطِرْتَ عنا؟! فقال له: فإنْ طيّرْناك معنا؟ قال: الآن طاب السجود[1]. والقصة غير مرجّحة لأن مروان لم يُبايَعْ وهو بحرّان، بل إن ظهوره بدمشق بالذات هو الذي فرض بيعته. وتتصل الحكايات الأخرى بوفاء عبد الحميد، لمروان من جهة، ولأصدقائه من جهة ثانية وفي طليعتهم ابن المقفع. ففي كتب الأدب أن مروان عندما انهزم، واتجه هارباً نحو مصر نصح لعبد الحميد بالاستسلام للعباسيين فينجو لحاجتهم إلى فنّه ومعلوماته لكنه أبى وفاءً منه لرئيسه[2]. لكن كتب الأدب نفسها تذكر أن العباسيين شنوا حملة «تفتيش» عن عبد الحميد فصادفوه في منزل مع ابن المقفع فادّعى كلاهما أنه عبد الحميد حتى سأل الجنودُ مَنْ يعرف عبدالحميد فأخذوه دون ابن المقفع. لكن أين كان عبد الحميد آنذاك وأين كان ابن المقفع؟ فالمعروف أن عبد الحميد بقي مع سيده حتى قُتل بمصر ولم يكن ابن المقفع هناك حتى تصحّ الحكاية[3]. ان هذا القصص كله هدفه فيما يبدو تأكيد ولاء «الكاتب» لسيده، فهو من «صناعة» الكتاب في العصر العبّاسي كجزء من «الصورة» التي اصطنعوها لأنفسهم ولعلاقتهم بالسلطة التي يعملون لها. إنهم (كما صوّروا) ليسوا بيروقراطية فنية أو تقنية محايدة تعمل مع كل العهود أو الدول، بل «جزء» من المشروع السلطوي المسيطر يرتفعون بارتفاعه، وينقضون بانقضائه، فهم جزء من «البنية التنظيمية» للسلطة، أو «لسان» لها، وليسوا موظفين اداريين عاديين. على أن هذا لا يعني أن سالماً أو عبد الحميد أو ابن المقفع لم يكن لهم «آيين» أخلاقي كأفراد. فالصورة ليست اصطناعياً في فراغ، بل هي نموذج لما كانوا يطلبونه من أنفسهم، ولما كانوا يريدون أن تراه السلطة التي يعملون لها ـ فيهم.

(١) سرح العيون، ص ٢٣٧. ويرجح د. عباس الاحتذاء بهذه القصة قصةً اخرى جرت بين هشام بن عبد الملك وصديقه الأبرش الكلبي (= عبد الحميد، ص ٣٤).

(٢) عيون الأخبار ١/٢٦ ـ ٢٧. وقارن بعبد الحميد، ص ٤٣.

(٣) قارن بروايات مختلفة للقصة في وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٢٢٩.

وعلينا أن لا ننسى أن هؤلاء الثلاثة يقعون في بداية تقاليد «الكتابة الفنية» في الاسلام، فإن لم يكونوا هم مَنْ «وضع» التقاليد لتلك الفئة، فإن «الفئة» نفسها اتخذتهم نموذجاً لما كان ويكون. ومن جهةٍ ثانية فإنّ رسالة عبدالحميد إلى الكتّاب، وكلام ابن المقفع في «رسالة الصحابة» و«الأدب الكبير»، وترجمات الأخير عن «آيين» الكتاب أيام بني ساسان، كل ذلك يشير إلى أن هؤلاء وَمَنْ بعدهم؛ كانوا يعملون بشكل واع على إرساء تقاليد في الشكل والمضمون تستمد أصولها أو نموذجها من مصادر إغريقية وفارسية قديمة.

عرض الدكتور إحسان عباس في الدراسة القيمة التي صدرت له عام ١٩٧٧ بعنوان: «ملامح يونانية في الأدب العربي» لمسألة النموذج المحتذى في مجال الكتابة والسُنن السياسية في الاسلام، فرأى أنّ النصف الثاني من العصر الأموي شهد نضالاً بين أنصار الثقافة الفارسية، وأنصار الثقافة اليونانية. وقد كانت الغلبةُ أخيراً للتقاليد الفارسية في مجال الكتابة السياسية، في حين سيطرت الثقافة الإغريقية / الهيللينية في النواحي العلمية والفلسفية[1]. وقد أتاحت له كتابات سالم وعبد الحميد هنا الفرصة لمراقبة المسألة عبر نماذج تطبيقية. فالمعروف أن سالماً ترجم أو نقّح رسائل منحولة منسوبة لأرسطو وجهها للاسكندر[2]. أي أن سالماً كان من أنصار التقاليد الأغريقية. لكن العلاقة الوثيقة بين سالم وعبد الحميد، وقيام سالم بتدريب عبد الحميد ورعايته، هذين الأمرين يشيران إلى أن الصراع لم يحدث أو لم يحدث بطريقة واعية. فقد أفاد عبد الحميد في رسالته إلى عبيدالله بن مروان من رسائل أرسطو المنحول كما أن سالماً أفاد من الكتابات الفارسية في رسالته عن الوليد بن يزيد بشأن العهد إلى ابنيه الحكم وعثمان بالسلطة من بعده. فهل يعني هذا أن أوائل الكتّاب هؤلاء

---

(١) إحسان عباس: ملامح يونانية في الأدب العربي ص ص ١٢ ـ ١٣. وقارن بعبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ١/ ٥ ـ ٩، ومقدمتي على كتاب الأسد والغوّاص، ص ص ٣١ ـ ٣٣. وقارن عن العلاقة بين النموذجين الايراني، والعربي الاسلامي دراسة مبسوطة في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة (١٩٨٤) ص ص ٨٩ ـ ١٢٣.

(٢) قارن برسائل أرسطو إلى الاسكندر لغريناسكي في BEO/م ١٩/ ١٩٦٧.

كانوا ما يزالون يبحثون عن نموذج كتابي وسياسي؟ أو أن مسألة «التأثر» أو «نقل النموذج» أكثر تعقيداً مما يبدو لأول وهلة. فقد يكون من الضروري هنا للوصول إلى مقاربة للمسألة النظر في مفهوم المعرفة ومصادرها في المجال الحضاري العربي الاسلامي. إذ يبدو أن قضية «خصوصية الاسلام» لم تكن قد طُرحت آنذاك كما طرحها «أهل الحديث والأثر» في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. كان القديم، كل قديم ما يزال جذاباً بل ونموذجياً، بدليل ذلك القصص الكثير الذي نقل عن «أهل الكتاب»، ودخل حتى في تفسير القرآن. وكان I. Goldziher قد زعم أن «الاسرائيليات» لم تصبح أمراً مستنكراً إلا أيام ابن عطية (ـ ٥٤١ هـ) في النصف الأول من القرن السادس الهجري[1]. ونحن نعرف الآن أن هذا ليس صحيحاً، وأن قضية الخصوصية بدأت قبل ذلك بوقت طويل. لكنها بالتأكيد لم تكن مما جرى النقاش حوله أيام سالم وعبد الحميد. كان «القديمُ» إسلامياً كان أو غير إسلامي، تتحدّد صحته (أو بالأحرى قيمته) بقدر قدمه. فالمعرفة (بل الحكمة) كتلة بدأت تتكون فيما قبل التاريخ المكتوب أيام الهرامسة الأسطوريين. وكانت هذه الكتلة أو الكرة تتدحرج عبر العصور متضخمة متقدمة تضفي على الملتقطين من شذراتها سمات الحكمة و«العلم» بقدر ما يكتسبون منها دونما تمييز كثير بين الغث والسمين. ولذا لا أحسب أن سالماً أو عبد الحميد أو حتى ابن المقفع قد انتقوا وهم ينقلون أو يقلّدون. إنما أخذوا ما أتاحته لهم الترجمات، والمأثورات الشعبية القديمة، طبعاً في المجال الذي كانوا مهتمين به، مجال الحكمة السياسية والكتابة الديوانية. نعم كان المستنكر هو ما يصادم السنّة أو السنن، وهي الأعراف التي سار عليها المسلمون، وسارت عليها السلطة الاسلامية. ولم تكن تلك الأعراف شديدة التحدّد، بل كانت فضفاضة في هذه الحقبة المبكرة من تاريخ التجربة السلطوية الاسلامية. وقد حاول الإمام مالك بن أنس (ـ ١٧٩ هـ) فيما بعد الاتجاه إلى شيء من التحدّد عندما اعتبر السنة «ما عليه عمل أهل المدينة». ونحن نعلم أن الفقهاء المعاصرين له كأبي حنيفة (ـ ١٥٠ هـ) والليث بن سعد

---

(١) جولدزيهر: مذاهب التفسير الاسلامي (الترجمة العربية) ص ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(ـ ١٧٥ هـ) لم يوافقوه على ذلك. وكان لا بد من الانتظار إلى أواخر القرن الثاني الهجري ليحدّد الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ) في الرسالة بشكل نهائي معنى السنة، فيصبح النقاش حول الخصوصية مدار كل بحث، وتتخذ قضية المعرفة ماهيةً ومصادر مكاناً مركزياً في المدارس الفكرية المختلفة.

انطلاقاً مما ذهبتُ إليه يمكن فهم العمل الدراسي التطبيقي الدقيق الذي قام به الدكتور إحسان عباس في فقرته الطويلة المقارنة عن «الشؤون العسكرية» في رسائل عبد الحميد. وقد عنى بذلك رسالته إلى عُبيد الله بن مروان بأمر الخليفة والده. فقد لاحظ الدارس أن نصائح عبد الحميد العسكرية، وتعليماته لوليّ العهد مستمدة من المأثورات الفارسية القديمة، ورسائل أرسطو المنحولة، والتجربة العسكرية العربية الاسلامية، في الوقت نفسه. كما لاحظ أن هذه النصائح حتى في جوانبها «التقنية» تبقى عامة، ولا تحتاج إلى خبرة مباشرة بفنون الحرب من أجل معرفتها أو الإرشاد إليها والاسترشاد بها. لذلك فقد صارت «نوعاً أدبياً» أو «مرآة أمراء» نسج على منواله كتاب «مرايا الأمراء» فيما بعد استلهاماً أو اقتباساً. والأمر نفسه يمكن قوله عن كلام عبد الحميد في «الصيد والطرد» فقد اكتشف احسان عباس أنه كان هناك أيام عبد الحميد كتابان مترجمان في الصيد وأنواع الضواري أحدهما بيزنطي الأصل، والآخر لخاقان تركي. بيد أن «تأثر نموذج سابق» إنْ دلّ على «تواصل التقاليد الحضارية»، فإنه لا يقلل من أصالة عبد الحميد «الفنان» و«كاتب الديوان». لكن أين تكمن هذه الأصالة، هل في أساليب المعالجة؟ أم في تحول «كاتب الديوان» إلى «لسان» للسلطة والسلطان في كل قضايا الحياة العامة والخاصة، وليس فيما يتصل بالقضايا السياسية والادارية فقط؟!.

II

تستعمل المصادر لبدايات «التسجيل الكتابي» في الإسلام مفردات ومصطلحات مختلفة لا يبدو أن اختلافها عائدٌ لاختلاف المجال وحسب. ففيما يتصل بالكتابة الديوانية تقول المصادر: «كان على ديوان الرسائل لفلان» أو

«كتب لفلان». وفي حالات أخرى يقال: «بدأ التدوين أيام عمر بن عبد العزيز»، أو يقال: «أول مَنْ صنّف فلان». وهكذا تبدو مصطلحات: الكتابة، والتدوين، والتصنيف مختلفة إن لم تكن متناقضة. ويلاحظ الدكتور إحسان عباس أن سالماً وعبد الحميد لم يكونا أول كتّاب الديوان أو ديوان الرسائل. لكن «وظيفة» الكتابة تغيّرت في عهدهما. فقد كان «الكاتب» قبلهما محض مستمل عمله أن يجوّد الخط، ويحسن ترتيب السطور، ولا شأن له بمقدرة انشائية[1]. أما الموظفُ العادي بالديوان فكان تقنياً بحتاً يعرف الحساب، وطرائق تقدير الخراج، وما إلى ذلك من أمور مالية بحتة. أما القضايا السياسية والأيديولوجية فكانت من شأن الخطيب خليفةً كان أو والياً أو قائد جيش. تَدلُّنا على ذلك خُطَبُ زياد والحجاج وأشباههما. وما يلفت الانتباه أن زياداً كان كاتباً والحجاج كان معلماً في الأصل مثل عبد الحميد. فصاحب «النصّ» قبل سالم وعبد الحميد كان السلطان نفسه أو نائبه وواليه، وليس كاتبه أو مستمليه. لذلك لا نجد لكتّاب معاوية ويزيد وعبدالملك «سطراً واحداً» منسوباً إليهم أو من صياغتهم وإن بأوامر مباشرة من الخليفة أو الوالي[2]. فقد كانت «مهمة النثر هي نقل الأوامر أو النصائح أو التعليمات بلغة بسيطة غايتها الأولى والأخيرة هي الإفهام دون لبس حتى لو تولى إنشاء الرسالة الكاتب نفسه، ولم تكن إملاءً من سيده..»[3]. وهناك قول لعبدالحميد يثني فيه على صالح بن عبد الرحمن كاتب الحجاج الذي نقل «الديوان» عن الفارسية[4]. وكأنما عنى بذلك أنه مهّد لظهور فئة كتاب الديوان بالعربية. لكن صالحاً كان ولا شك قديراً بالحساب، لا بأساليب النثر الفنّي. الجديد إذن من حيث «الشكل» في مهمة سالم وعبد الحميد أنهما صارا يقومان للدولة بما كان يقوم به الخطيب والقاص من قبل. وهكذا فإنه من حيث «الشكل» أيضاً كان لا بد لهما ولأمثالهما من إجادةٍ عاليةٍ للعربية وأساليبها بالاضافة إلى المعرفة التقنية المفترضة في كل كاتب للديوان. وتظهرنا

(1) عبد الحميد، ص ١٣١.
(2) عبد الحميد، ص ١٣٢.
(3) عبد الحميد، ص ١٣٢.
(4) فتوح البلدان للبلاذري، ص ٣٠١.

رسائل سالم وعبد الحميد على مقدرة فنية بارزة لديهما تتجاوز «المهمة المفروضة»، ويمكن القول إن هذه «المقدرة» أو «الموهبة» هي التي أسهمت في جعل نثرهما «نصاً فنياً» أو «نثراً فنياً». وقد درس إحسان عباس في فصل مستقل خصائص نثر عبد الحميد من الناحية الفنية، واستكشف أواليات تحوّله إلى «نص» محتذى لدى الكتاب اللاحقين[1]. وفي رسالة عبد الحميد إلى الكتاب ما يشير إلى «طبيعة» الثقافة التي حصل عليها هو. إذ يطلب من الكاتب أن يعلم كتاب الله وفرائضه، ثم يتقن العربية، ويجيد الخط، ويروي الأشعار وغريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم، ويتقن الحساب[2].

ونستطيع العودة إلى مصطلح الكتابة ومشكلاته، والتمييز بينه وبين مصطلح التدوين فالتصنيف، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تنبه له إحسان عبّاس عندما ذكر الحسن البصري وغيلان الدمشقي، كنموذجين لرجالات «الرسالة الدينية» مقابل «الرسالة الديوانية» لدى عبد الحميد وسالم وابن المقفع. فالفترة هي نفسها، والمنابع الثقافية لهؤلاء متشابهة، وإن كنا لا نعرف الكثير عن «رسائل غيلان» في الوعظ والتزهيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فربما عنى إحسان عباس أن «الوعظ الديني» كان ينتقل تدريجياً أيضاً من «الخطيب» و«القاص» و«القارىء» الى الواعظ الكاتب، في الوقت الذي كان فيه السلطان يتحول من «خطيب» إلى «مؤسسة» ذات خطاب أيديولوجي مكتوب. والحق أن «الرسالة الدينية» كانت تتحول إلى «خطاب معارضة» أو «خطاب جدل» بشكلٍ مباشرٍ أحياناً، وبشكل غير مباشرٍ أحياناً أخرى. ويبدو هذا في الأمصار، وعلى يد غير العرب، في حين تخلّف «خطاب» الخوارج، الثوار المباشرين، عن الركب بعض الشيء إذ ظلّ خطاباً مُلقىً حتى أواخر العصر العباسي الأول. وربما كانت النزعة الأيديولوجية الغالبة على خطابي «القراء»، و«كتاب الديوان» وراء تسميتهما معاً «كتابة» في المصادر بينما ظلّ التدوين مصطلحاً خاصاً بتسجيل السنة، والحديث والأحكام الفقهية، سواء أتم ذلك بأوامر رسمية (عبد الملك

---

(١) عبد الحميد، ص ص ١٣٠ ـ ١٨٨.
(٢) عبد الحميد، ص ٢٨٣.

مع الزهري، وعمر بن عبد العزيز مع أبي بكر ابن عمرو بن حزم) أم بمبادرة فردية.

III

في رسائل عبد الحميد رسالة ـ كتبها عن الخليفة ـ في النهي عن اللعب بالشطرنج[1]. وهو يتهدد المخترقين لهذا الحظر بالويل والثبور وعظائم الأمور. أما أسبابه لهذا الحظر فأولها نهي الرسول (ص) عن ذلك. ثم أنه مُلْهٍ عن الصلوات، وعن العمل الجاد المثمر. وقد لاحظ إحسان عباس أنه لم يرد عن الرسول شيء في النهي عن الشطرنج بل ورد أثر في تحريم «النرد» وهو غير الشطرنج. ثم إن الصحابة والتابعين لم يكونوا متفقين في الحكم على الشطرنج، وكان منهم من يجيدون اللعب به إجادةً تبلُغُ بهم أن يلعبوه «مستدبرين» كسعيد بن جبير (ـ ١٩٤ هـ)، وعامر بن شراحيل الشعبي (ـ ٢٠٤ هـ). وهكذا فإن الشطرنج لم يكن «سنّة سيئة» بحيث يمكن استخدام العرف أو مراعاته لمنعها. وليس بالمستطاع تبين الأسباب الداعية لذلك يقيناً لكن ربما كانت هذه اللعبة النبيلة تجمع حولها أشراف القوم بالحجاز إبان استعار الثورات على مروان فيتبادلون الأحاديث، ويتمنون الأماني بشأن مصائر الدولة الأموية. ولو كانت «إضاعة الوقت» أو اللهو هما السبب، لوجب النهي عن الصيد، بينما كان رياضة مستحبّة بل ومشروعة بالقرآن والسنة، وله في رسائل عبد الحميد نصيب وافر[2]. لكن ما يعنينا هنا ليس أسباب المنع، بل صورة الخليفة عن نفسه وواجباته تجاه الدين. فهو يعلّل النهي بإنفاذ شرع الله، ورعاية مصلحة الأمة. ويعني هذا أن الخليفة كان يتصور مهمته الأساسية في حماية الدين. وكان يستطيع (في نظر نفسه) أن يتدخل شارعاً. وما كان ذلك شأن مروان بن محمد فقط، بل ترد أوامر ونواهٍ تشريعية عن عبد الملك بن مروان وعمر ابن عبد العزيز وان قيدها عمر الثاني بما لم يرد فيه نصّ من قرآن أو سنّة[3]. ويتصل

---

(١) عبد الحميد، ص،ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

(٢) عبد الحميد، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٣) قارن بدراستي: الخلافة والملك ـ دراسة في الرؤية الأموية للسلطة بأعمال المؤتمر الثالث لتاريخ =

ذلك برؤية شاملة لدور خلافة الله، وخليفة الله في العالم، وفي دار الاسلام على حد سواء. أما خلافة الله فتأتي قاعدة في هرم يبدأ في رسائل عبد الحميد بخلق الله للكون، وقيام الكون المخلوق (السموات والأرض) على مبدأ الطاعة له سبحانه وتعالى. أمّا في الأرض المخلوقة المطيعة هذه، فإنّ الله سبحانه وتعالى استخلف الانسان، واختار له الاسلام ديناً توالى الأنبياء عبر الأحقاب على تبليغه حتى جاء خاتم النبيين الذي جمع الله لأمته ميراث النبوة، ومواريث الأرض. ولا بد لتحقيق خلافة النبوة في الأرض من قيادة للأمة تجاهد للإسلام وعنه، ويقتضي جهادها أو تمكينها منه الطاعة التي تنظم المسلمين في سياق الطاعة الكونية كما نظمت خليفتهم في سياق استخلاف الله سبحانه الانسان على الأرض. فالانسان مستخلف على الأرض. والمسلمون مستخلفون من الله على الناس. والخليفة مستخلف على المسلمين. والطاعة تخترق هذه المنظومة كلها، فتجعل من خليفة المسلمين خليفةً لله، وتجعل من طاعته طاعةً لله.

ويستخدم عبد الحميد لقب «أمير المؤمنين» كثيراً، وبخاصةٍ في المواطن التي يذكر فيها تصرفاً دينياً أو إعلامياً قام به، أو يخاطب رجلاً أو جماعةً يريد الخليفة التحبّب اليهم. فهو يستخدم لقب «أمير المؤمنين» في «مرسوم» صدر بمناسبة دخول شهر رمضان، وبمناسبة حجّ الخليفة هشام. ويبدو أن هذه «المراسيم» صارت تقليداً منذ أيام عبد الملك بن مروان[1]. وهدفها إظهار «أمير المؤمنين» بمظهر «المطيع الأكبر» لله عزّ وجلّ. وهذه هي الصورة التي كانت «خلافة الله» تقتضيها باعتبار الخليفة هو «إمام الدين»، وبهذه الصفة يقبل على «سياسة الدنيا» التي استخلفه الله فيها. لكن لقب «خليفة الله» لا يظهر كثيراً في رسائل عبد الحميد. وسياق ظهوره الحديث عن ثائر أو كافر أو فتنة مستعرة. فكأن «إمارة المؤمنين» تعني الرأفة والرحمة، والسلام والأمن والعدالة، بينما تتصل خلافة الله بالمهام العالمية للاسلام والخلافة وترتبط بجهاد أعداء الله في الداخل

= بلاد الشام، عمان ١٩٨٩. وتصدر فصلاً في كتاب: الجماعة والمجتمع والدولة (١٩٩٠). وانظر، عبد الحميد، ص ص ٧٩ ـ ٨١.

(١) عبد الحميد، ص ص ٧٩ ـ ٨٠.

والخارج. بيد أن لأمير المؤمنين أو أمراء المؤمنين لقباً آخر يكثر عبد الحميد من ذكره. فكثيراً ما يسمّي السلطة الاسلامية القائمة بشكل عام: أولياء الله، أو وليّ الله، مُريداً بذلك المقابلة بين «وليّ الله» و«عدّو الله» أو «أولياء الله» و«أعداء الله».

أما الطاعة فهي مفهومٌ مركزيٌ عنده. وهناك رسالةٌ في الحثّ عليها. وهي طاعة مغمغمة تبدأ دائماً بتصوير الاسلام باعتباره قَدَر الله للعالم ووعده له، وهذا يقتضي تسليماً وطاعة، ثم يمرّ الأمر بالأنبياء حتى خاتم النبيين وفجأةً نُحِسُّ أن الطاعة صارت لأمير المؤمنين كما هي لله، فإذا كُل هذا التصور الكوني الضخم مسخّرٌ لإثبات ضرورة الطاعة لولي الله القائم بالأمر. ولا يتفرد عبد الحميد بالاكثار من هذا المفهوم فهو عند سالم أيضاً، بل وفي الخُطَب السابقة منذ أيام الراشدين. لكن الجديد عند عبد الحميد هو المفهوم المقابل، وأعني به المعصية. فقد بعثت الثورات الكثيرة على مروان بن محمد على الإمساك بهذا المصطلح، واستخدامه ـ مع مرادفات له كالخلاف والاختلاف ـ باعتباره باب الشر الأوسع ـ فالمعصية ليست هي بنفسها الخروج أو الثورة، بل إنها أفظع من ذلك إنها «عصيان الله»، أي أنها بلاء ينزل بالفرد المفتون أمارةً على غضب الله عليه[1]: «يبدأ بالطعن على الولاة، ثم يترامى الى الشكاة والسخطة والغضب. وزيّن لهم القتال فبلغ الهلاك الأعظم والشر الأكبر...». فالطاعة والمعصية مفهومان دينيان في الأصل، وقد حاول عبد الحميد بكل الوسائل إبقاءهما كذلك مع استعمالهما أيديولوجياً في وجه رعية الخليفة ساكنةً كانت أم ثائرةً باعتبار الإخلاد إلى السكينة سياسياً طاعةً لله، والخروج على السلطان معصيةً لله. وهذا بالإضافة إلى ما في المعصية (السياسية هذه المرة) من إهلاكٍ للأنفس، وإتلافٍ للأموال.

والفتنة مصطلح مركزي عنده أيضاً. لكنه لا يقابل الطاعة إلا نادراً، بل يُؤثر فيه المقابلة بين الطاعة والمعصية. ويبدو من السياق الذي يستعمل فيه

---

(١) عبد الحميد، ص ٢١٠.

مصطلحا الفتنة والمعصية، أنه لا يفرق بينهما مضمونياً تفرقةً واضحة، لكنه يفضّل استعمال «معصية» لبعدها الديني الواضح، إلا في النزاعات داخل الأسرة المروانية فالملفت للانتباه أنه يؤثر بشأنه مصطلح الفتنة. فأهل البيت ـ كما يسمّي عبد الحميد بني مروان ـ يَصْلُحُون جميعاً للخلافة أو أنهم مرشحون حُكماً؛ لذا فإن الصراعات بينهم «فِتَنٌ تنقلُ الدولةَ والنِعَم». أما الآخرون من المسلمين فيدور أمرهم ـ كما هو شأن كل رعية بين الطاعة والمعصية. كأنما يرى عبد الحميد أن الفتنة (= الحرب الأهلية) لا يستطيعها إلا المتنطحون للخلافة أو للسلطة من قريش وبني مروان؛ أما المعصية فيستطيعها كل أحد. بيد أن الجديد مرة أخرى في تصويره للفتنة والفتن (= الحروب الأهلية) اعتباره لها مغريةً شأنها في ذلك شأن «خضراء الدمن». لكن هل كان بوسعه أن ينكر إغراء الفتنة وهو يراها تنتشر في كل ناحية انتشار النار في الهشيم رغم براعة مروان بن محمد العسكرية وإقدامه المنقطع النظير؟!. وقد بقيت ثلاثٌ من رسائله التي تدور حول الفتنة والطاعة والمعصية. وفيها جميعاً تبدو الطاعة سلاماً وأمناً ونجاةً في الدنيا والآخرة. بينما تبدو المعصية كالحةً سوداء مهلكة. وتبدو الفتنة أخيراً في صورة «حورية البحر» الأسطورية التي تتراءى للبحارة مضلّلةً لهم حتى تتحطم أشرعتهم وسفنهم على الصخور: «. . . إن الفتنة تستشرفُ بأهلها متشوفةً بأنق منظر، وأزين ملبس، تجرر لهم أذيالها. . . حتى ترمي بهم في حومات أمواجها مُسْلِمةً لهم»(١). إن الملحوظ كما قدمنا أن عبد الحميد يستخدم مصطلح المعصية في المواطن التي ننتظر منه فيها استخدام مصطلح الفتنة كما عوّدَتْنا نصوص الحرب الأهلية الأولى في الاسلام، والمأثورات الواردة في كتب السنة المبكرة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري. فالفتنةُ نزاعٌ مسلّحُ بين فئتين من المسلمين كما يبدو من الآية القرآنية المعروفة. وتتضمن الآية دعوةً للإصلاح بين المتنازعين ولو باستخدام القوة ضد الباغي دون أن تحدد الباغي بأنه الثائر على السلطان أي أنها تَضَعُ السلطانَ وخصومَهُ في نفس المنزلة. لكن ليس هذا فقط، بل إن «سُنّة المسلمين» تفرض في حال العجز عن

(١) عبد الحميد، ص ٢١٣.

الإصلاح الاعتزال الكامل للفتنة. وهاتان النقطتان لا تناسبان منزع عبد الحميد الأيديولوجي، ومن هنا فإن كل حركة معارضة صارت عنده «معصيةً» لله وخليفته في أرضه، ويترتب عليها بلاء كبير[1]: «فلا يزال بالمعصية منهم والاختلاف دم يهراق بغير حقّه، وطفل من أبناء المسلمين قد يتّم من أبيه.. وصبية قد يتّمت، وبلاد عامرة قد خربت، وعدد قد نقص...». والجدير بالذكر أن الأوزاعي (ـ ١٥٧ هـ) عالم الشام الكبير يصوّر الفتنة بالصورة التي يصور عليها عبد الحميد المعصية[2]. لكن ينبغي القول هنا أن مفردي المعصية و الفتنة قرآنيان، وفي استخدام عبد الحميد لمفهوم الفتنة ظل قرآني ملحوظ، بخلاف الإبهام الواقع في استخدام المعصية بالمعنى السياسي للخروج على السلطان. إذ إن القرآن لا يعرفها لغير مخالفة دين الله أو أحكامه.

ويبدو مصطلح الجماعة غير مستقر عنده، سواء بمعنى: وحدة المسلمين العقدية، أو السياسية: «اجتماعهم على إمام». نلاحظ ذلك من عودته للأصل اللغوي للمفرد أحياناً الذي يعني الفئة الكبيرة من الناس[3] «وضعيف أمركم أقوى من عزّة جماعتهم». لكنه يستخدمه أيضاً بالمعنى الاصطلاحي الذي استقر عليه فيما بعد[4]: «فله في كلّ حين نعرةٌ بأهل جماعة»، أو[5]: «واجتماع من الأهواء قد عاد إلى فرقة». وتأتي الجماعة عنده مرادفةً للطاعة أحياناً[6]: «فمن آثر دينه على دنياه تمسك بطاعة ولاته... وتحرّز بالدخول إلى مرضاته في الجماعة». كما أنه يقابل بين الجماعة والفتنة باعتبارهما مصطلحين نقيضين على نحو ما استقر عليه الحال فيما بعد[7]: «... إن الشيطان لم يبتعث أهل فتنة قط

---

(١) عبد الحميد، ص ٢٠٩.
(٢) قارن بدراستي: الجهاد والجماعة: دراسة في دور علماء الشام في تكون مذهب أهل السنة - مجلة دراسات بالجامعة الأردنية م ١٢/ع٣/١٩٨٥.
(٣) عبد الحميد، ص ١٩٩.
(٤) ص ١٩٨.
(٥) ص ٢٠٩.
(٦) عبد الحميد، ص ٢١٣.
(٧) عبد الحميد، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

هم أحب اليه أن يستنهض إليها من أهل المشرق والمغرب.. فله في كل حين نعرة بأهل جماعة يستخفهم بالأماني...». لكن من مقابلات الجماعة عنده أيضاً: الفرقة والفساد، وهما مصطلحان قبليان عربيان قديمان يصفان النزاعات بين عشائر القبيلة الواحدة[1] لكنهما يردان في القرآن أيضاً للدلالة على النزاعات الداخلية.

ويظهر مصطلح السنة عنده على قلة متبطناً جانباً سياسياً، لكن وجهه الديني هو الغالب كما يبدو من التقابل بينه وبين البدعة. ويبدو أن المصطلحين كانا قد استقرا لدى علماء الشام منذ أواخر القرن الأول الهجري على أن السنة هي ما أُثر عن المسلمين أو جماعتهم من قول وفعل وعرف منذ أيام الرسول (ص) وحتى أواخر القرن. في حين تصبح «البدعة» هي المحدث الذي لا أصل له في عادات أجيال المسلمين الماضية أو تصرفاتهم. بيد أن البدعة هي الأكثر بروزاً في صورة عبد الحميد عن الواقع المعاصر له. وهو يرمي بها طائفتين من الثوار أو ممن تحولوا ثواراً. الطائفة الأولى القدرية. ومصادرنا التاريخية والعقدية تذكر أنهم سموا بذلك لنفيهم قضاء الله وقدره. لكن الكتابات المنسوبة اليهم والكتابات الجدلية ضدهم تحصر الأمر بأنهم «نفوا إقدار الله العبد على الشر». وقد تنافس الدارسون المحدثون في التدليل على الأصول السياسية لتصور القدرية هؤلاء ممن ثاروا مع ابن الاشعث (٨٢ ـ ٨٤ هـ) بسجستان والعراق، ثم ثاروا بالشام مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٥ هـ) على الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٤ ـ ١٢٥ هـ) فقتلوه وأوصلوا مرشحهم للسلطة. وبين يدينا رسالة[2] كتبها عبد الحميد عن مروان بن محمد إلى الخليفة هشام عندما كان مروان والياً على أرمينية يذكر فيها أن الخليفة كان قد وجه معه «بنفر من القدرية» في الجند الذين كان قد أمدّه بهم، وقد أحدثوا متاعب في العسكر، ويبدو أنه يستأذن الخليفة، في معاقبتهم أو «عزلهم» عن بقية الجند. إن التُهم

(١) من مثل تسمية النزاعات داخل بطون قبيلة طيء: حرب الفساد؛ قارن بشرح ديوان الحماسة للتبريزي ١/٢٣٣، والأغاني ١٧/٣٠١.

(٢) ص ٧.

التي يتهمهم بها مروان دينية بحتة ولا تتصل بالسياسة أو بالتمرد على السلطة. فحسب كلام مروان عنهم: «إنه قد ظهر منهم من النية والقول منازعةً لله في رزقه، وشركةً لله في الأمر... وإنما رأيُهم الذي ارتأوه طائفةً من رأي النصارى، فيتشعب لهم فيه فنون الكلام إلى توهين سلطان الرّب، بتضعيف قدرته، ونقضهم من دين الاسلام وثائق عُراه...». ويعني هذا أن السلطة الأموية لم تكن ترى فيهم خطراً على الدولة بل على الدين. لذلك فعندما ثاروا مع يزيد بن الوليد عام ١٢٥ هـ وأدى الانقلاب الى مقتل الخليفة القائم الوليد بن يزيد، عاد مروان من عرينه بأرمينية للتهديد بالقضاء عليهم، وعلى نتائج انقلابهم[1]: «... ولم أشبه محمداً ولا مروان... إن لم أشمّر للقدرية إزاري وأضربهم بسيفي...». إن هذا الكلام «الرسمي» يضع مسألة «القول بالقدر» في الاسلام الأول في نصاب جديد. فهم «مبتدعة» في نظر السلطة، وليسوا خطراً سياسياً بغض النظر عن صحة الاتهامات الموجهة اليهم.

أما الطائفة الثانية التي تمدنا رسائل عبد الحميد بمعلومات جديدة عنها وعن حركتها فدعاة «الدعوة العباسية» بخراسان في حدود العام ١٢٨ ـ ١٢٩ هـ، أي قبل إعلان أبي مسلم الخراساني الثورة بخراسان. وكان Wellhausen قد دعم أطروحة فان فلوتن القائلة بأن الدعوة العباسية «دعوة موالي» أو هي صراع عربي / أعجمي حركته مشاعر قومية فارسية. لكن دراسات الدارسين الصادرة عن ذلك من أمثال دانييل دينيت وبرنارد لويس وفاروق عمر وموسى شارون عادت «فصححت» الصورة الفلهاوزنية بالقول إن ثورة العباسيين عربية قام بها «عرب خراسان» من أحفاد الفاتحين الأوائل ـ استناداً إلى أن أكثر «نقباء الدعوة» كانوا من العرب. أما أشعار نصر بن سيار (ـ ١٣٠ هـ) والي خراسان التي تؤكد غير ذلك فقد اعتبرها هؤلاء الباحثون دعاية سياسية ضدهم. وتأتي رسالتان رسميتان لعبد الحميد لتؤكدا مقولة نصر بن سيار[2]. فهو يقول إن الذين شايعوا أبا مسلم «حديثو عهد بعبادة النيران والأوثان»، لكنهم لم يثوروا عصبيةً على

(١) ص ٣٠١.
(٢) ص ١٩٩ ـ ٢٠١.

العرب، إنما «ادعوا الاسلام جاهلين به، وسألوكم بحقه تاركين له، وقاتلوكم عليه مقصرين عنه...». فصحيح - في نظر الإدارة الرسمية الأموية - أنه لم تحركهم مشاعر قومية فارسية، لكن النتيجة واحدة[1]: «لا تمكّنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة العجمية. واثبتوا ريثما تنجلي هذه الغمرة، وتصحو هذه السكرة، فيسنضب السيل، وتمّحي آية الليل». إنهم مبتدعة في الدين، نتيجة جهلهم به. لكن النتائج السياسية لهذا الضلال سلب «سلطان العرب»، وزوال دولتهم. وليس بالمستطاع القول إن هذه دعايةٌ كاذبةٌ أيضاً، إذ الرسالتان رسميتان قرئتا على المنابر بخراسان بيئة الثورة، والمستمعون يعرفون ولا شك هوية الثوار الخارجين. لذا لا بد من اعادة النظر في البحوث والدراسات التي تعتبر «الجند» وليس القادة فقط في الدعوة، من العرب.

IV

إن هذه الجولة السريعة في «العالم الأيديولوجي» الأموي، ونثر عبد الحميد الممثل لهذا العام، تعود بي إلى القضية التي ذكرتها في البداية فيما يتصل بالتأثر أو «مسألة النموذج»، لكنني أود التركيز هنا على علاقة الدين بالدولة في هذا «النثر الفني» أو هذا «العالم الأيديولوجي»، وما يمت لذلك بسبب في «بنية النثر» الجديد، وجدليات الأيديولوجيا والواقع. إن علينا بدايةً أن نقرر أن جانب الدعاية كان ملحوظاً في هذا النثر. كما أن «شخصية» الكاتب الصادرة عن ثقافته ملحوظة أيضاً. وهناك عناصر ثقافية غير عربية في ثقافة الكتاب آنذاك. لكن هذا النثر كانّ يتوخّى الإقناع، وليس مجرد الأمر بالتنفيذ، وإلا لظلّ الأمر على ما كان عليه قبل سالم وعبد الحميد. كان لا بد من مراعاة «السنة» أو «السنن» التي كانت موجودةً ومتعارفاً عليها وإن تكن فضفاضة. وهذا معنى الإنكار على القدرية، وعلى العباسية، باتّهام الأولين بأن تصوراتهم ذات أصل مسيحي، والأخيرين بأن تصوراتهم ذات أصل ايراني. إن هذا يعني أنه كانت هناك «منظومة» أيديولوجية إسلامية فاعلة، ومتناسقة العناصر، وإن كان ممكناً

---

(١) ص ٢٨٩.

أن تكون بعض هذه العناصر من أصول غير عربية اسلامية. لكن دخولها في «المنظومة» حوّل من طبيعتها وإلا لظلت نابذة منبوذة. بعبارة أخرى فإن «الأيديولوجية الرسمية» الأموية في العصر الأموي الثاني، على غرابتها في عيوننا اليوم، كانت معروفةً ومقبولةً في أوساط واسعة بحيث أمكن أن تُستخدم في الدعاية باعتبارها في «أسوأ ظروفها»، احتمالاً اجتهادياً ضمن نصوص القرآن، وأعراف المسلمين. ونحن نعرف من «الأدب السياسي» المترجم عن الإغريقية، والفهلوية، والمنتشر في العصر العباسي أن تصورات كثيرة فيه لاقت استنكاراً، ولم تستطع النفاذ إلى «نظرية الخلافة» أو السلطة في الاسلام لتصادمها مع السنة والأعراف والواقع[1].

لكن «العالم الأيديولوجي» الأموي سقط رغم ذلك. وقد رأى دارسان[2] أخيراً أن «العالم الأيديولوجي» لخلافة الله أسقطته «السنة النبوية» بالمعنى الذي قصده الشافعي فيما بعد للسنة. لكنّ المعروف أن العباسيين تبنوا «عالم خلافة الله» ووصلوا عن طريقه للسلطة. فقد ظل الخلفاء العباسيون حتى آخر عهدهم يعتبرون أنفسهم «خلفاء الله في الأرض». فالذي اختلّ منذ أيام هشام بن عبد الملك ليس «النظام الأيديولوجي» بل علاقة الدين بالدولة. لقد ظهرت «فئة الفقهاء»، وظهرت «فئة أهل الحديث». وهاتان الفئتان من «حملة العلم» كسبتا «المرجعية الاسلامية» تدريجياً ليس على حساب السلطة فقط، بل على حساب معارضيها السياسيين والدينيين أيضاً من شيعة وخوارج وقدرية ومرجئة. فقد بدأ التدوين، وحاولت السلطة الأموية الإفادة منه بطريقة انتقائية، لكنه خرج من يدها ليصير تدويناً لكل شيء من مأثورات المسلمين وأعرافهم القضائية والشعائرية[3]، فحدث الافتراق بين «عرف السلطة» الديني،

(١) قارن بكتابي الأمة والجماعة والسلطة (١٩٨٤) ص ص ٨٩ ـ ١٢٣.

(٢) هما P. Crone و M. Hinds في دراسةٍ لهما عن «خلافة الله» صدرت عام ١٩٨٦. وقارن بدراستي السالفة الذكر عن «الرؤية الأموية للسلطة»؛ ومراجعتي لكتاب كرونه وهايندز في المجلد الثاني من مجلة الاجتهاد.

(٣) قارن بكتاب محمد عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين، وكتاب محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي.

وسنن التدوين وأعرافه. ولأنّ الأعراف والسنن المدوّنة بسرعة مذهلة كانت أعراف المجتمع الاسلامي، فإن هذا المجتمع بدأ يرى نفسه في نصوص وسنن كثيرة وليس في نصّ الأمويين والعبّاسيين وحده. وقد ركب العباسيون الموجة الجديدة فنجح انقلابهم على الأمويين، لكنهم واجهوا المشكلة نفسها التي واجهها الأمويون: مشكلة وحدانية النص السلطوي، واتساع النصّ الاسلامي وتكثره، فاضطروا منذ أواخر العصر العباسي الأول للتخلي للمجتمع وفقهائه ومحدِّثيه عن المرجعية الدينية لكي تبقى لهم السلطة السياسية. ولأن المرجعية في الاسلام واحدة على تعدّد مظاهرها، فإنّ السلطة الاسلامية كادت تفقد أصلها، وبالتالي هيبتها وقدرتها على الحركة بضياع القرآن والسنة من يدها. وتأسيساً عليهما ظهر الاجماع مبلوراً المرجعية الجديدة، وقابضاً ـ في الواقع ـ على جذع السلطة السياسية أيضاً[1].

إن ما نشره الدكتور إحسان عباس ـ أو أعاد نشره ـ من النصّ السلطويّ الأموي يتيح لنا فرصة نادرة في تاريخيتها لمراقبة عملية التحول التي تحدثتُ عنها فيما سبق. فلدينا نصّ عبد الحميد، الذي يمثل ذروة الاضطراب الأيديولوجي والسياسي الأموي. ولدينا نصّ أبي العلاء سالم بن عبد الرحمن الذي يمثل الأيديولوجية الأموية في آخر ذرى زخمها وفعاليتها أيام هشام بن عبد الملك. إن لدينا رسالتين كتبهما سالم ـ فيما يرجح د. إحسان عباس ـ احداهما عن هشام ابن عبد الملك[2]، والأخرى عن الوليد بن يزيد الذي تولى السلطة بعده مباشرة[3]. **الأولى** تتصل بالخلاف بين هشام وزيد بن علي بن الحسين عام ١٢٠ هـ، وذهاب زيد إلى الكوفة قاصداً إثارة «شيعة آل البيت» على السلطان. ويطلب الخليفة في الرسالة من يوسف بن عمر الثقفي واليه على العراق أن يحذر زيداً و«حلاوة لسانه»، ويطلب إليه أن يدعو «أشراف الناس» إلى البقاء في ظلال الأمن والطاعة باسم الجماعة التي هي «حبل الله المتين»،

(١) قارن بدراستي: الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي؛ بمجلة الحوار ـ ع ٦/١٩٨٧.
(٢) عبد الحميد، ص ٣٠٩ ـ ٣٣١.
(٣) عبد الحميد، ص ٣١١ ـ ٣١٧.

ودين الله القويم، وعروته الوثقى». ولن يكون صعباً على الوالي إقناعهم في نظر هشام لأنه: «قائمٌ على باب أُلفه، وحاضّ على جماعة، ومشمر لدين الله». بينما الخروج على السلطان يعني «سفك دمائهم، وانتشار كلمتهم، وقطع نسلهم». ولكي لا يكون هناك سبب من جانب الأشراف للتذمر، فإن على يوسف بن عمر أن لا يسيء إلى زيد بل إن عليه أن يحسن اليه، ويسرع بترحيله إلى الحجاز حقناً لدمه. فالخليفة في النهاية ينظر إلى سائر المسلمين «فعل الوالد الشفيق على ولده والراعي الحدب على رعيته». وتحتاج الرسالة الثانية عن الوليد بن يزيد ـ لتمثيلها للتصور الأيديولوجي الأموي بكامله ـ إلى دراسة أوسع[1]، لكن عالمها الأيديولوجي هو عالم الجماعة والطاعة والأمن والرفاه، وحماية دار الاسلام، ووحدة المسلمين الداخلية (= كسر الفتنة). إن الصورة المفهومية لهذين النصين واضحة ومطمئنة ومتناسقة داخلياً بحيث يبدو «الواقع الاجتماعي» مستقراً ومتراصاً كتراص النص نفسه واستقراره أياً كان فهمنا لعلاقة النص بالواقع: ماركسياً كان أم ڤيبرياً أو من صناعة كارل مانهايم.

ويضطرب كل شيء عند عبد الحميد كما سبق أن عرضنا. فليس هناك استقرار لمفهوم الجماعة، كما أنه لا استقرار للمفاهيم الأخرى كالسنة والبدعة والجهاد، ومنع الفتنة. بل إن تصور «خلافة الله» لا يُعْرَضُ بطريقةٍ مقنعة من الناحية الفنية. المستقر ظاهراً فقط مفهوما الطاعة والمعصية. لكن الطاعة ليست بديلاً مغرياً من الناحيتين الأيديولوجية والاجتماعية، لأنها مطلوبة فقط من أجل «حقن الدماء» وليس من أجل أي شيء آخر. وبخاصة أن نصوصاً أخرى أطلتّ برأسها تعرض تطلعات اجتماعية وسياسية ودينية أكثر إغراءً ومشروعية.

****

لكن أين هو عبد الحميد، وأين هو سالم؟ بل وأين هو ابن المقفع في هذا كله! وبعبارة أخرى: لماذا كان النثر الذي سميناه فنياً ضرورياً؟

---

(١) درسّها، المؤلفان السالفا الذكر. كما درستُها في مقالي عن الرؤية الأموية للسلطة.

يقول عبد الحميد في رسالته إلى الكُتّاب إنه بهم «ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم. وبتدبيركم وسياستكم يصلح الله سلطانهم، ويجتمع فيئهم، وتعمر بلادهم... فموقعكم منهم موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون...»[1]. إن المهم في نص عبد الحميد هذا ليس السمع والبصر واليد الباطشة، فتلك نتائج، إنما المهم هو «انتظام المُلْك» إذ هو وظيفتهم الأولى. لقد كانت السلطة الاسلامية تتحول إلى مؤسسة وسط علاقات القوة السائدة. وما كان «الديوان» وموظفوه التقنيون بكافين لاكتمال المؤسسة، وتبلور مشروعيتها في عالم كالعالم الأيديولوجي الاسلامي الناشىء. أما الشاعر والخطيب فهما لسانا القبيلة المتحولة إلى سلطة. وأما موظف ديوان القبيلة فهو جامع فيئها. لكن عالم الأمصار الناشئة والمزدهرة الذي اقتضى تحول السلطة إلى دولة ومؤسسة، يتطلب أناساً يحملون «صورة الدولة» ويؤسسون لها أمام السلطة نفسها، وأمام مجتمعها. وإذا كانت القبيلة خطيباً وشاعراً، فإن جماعات الأمصار المنتظمة في تنظيمات جديدة غير قبلية أو تقليدية، تحتاج إلى نص آخر يبلور انتظامها أو يستوعبها فترى نفسها فيه. لذا فإن السلطة سارعت لتدوين نصها لمساوقة الحركية الجديدة، كما سارعت قوى اجتماعية أخرى لتدوين نصوصها. وعلينا أن لا نفهم التدوين هنا بمعناه اللغوي البحت. فالمدوّنُ كاتباً كان أو فقيهاً أو محدثاً ليس مجرد مسجل. إنه صانع أو مشارك في صناعة ما يسجل. لذا فإن عبد الحميد كان دقيقاً عندما اعتبر الكتاب عيوناً وألسنةً وأيدياً حتى لو فهمنا هذا التصوير لوظيفة الكاتب بطريقة أداتية. إن شخصية سالم وعبد الحميد بل وابن المقفع البادية في نصوصهم بأجلى وضوح (رغم صدورها فيما يُدّعى عن سواهم) تعني أنهم كانوا شركاء في المشروع السلطوي المتحول إلى مؤسسة أو أنهم كانوا جزءًا مهماً فيه ومنه. ولأن الأمر كذلك، فإن مشاكل الكتاب سرعان ما برزت نتيجة تطورات علائقهم داخل مؤسسة السلطة. فمع ابن المقفع (ـ ١٣٩ هـ) نلحظ اضطراب الكتّاب والسلطان معاً في تحديد مكانة الكاتب أو نصيبه في

---

(١) عبد الحميد، ص ٢٨١.

المشروع. وقد ظلت المسألة مطروحة بحدة عبر العصور الاسلامية كلها لا لأن الكاتب كان يريد أن يصبح سلطاناً، بل لأن السلطان ظل يحاول أن يكون كاتباً كما كان هو الخطيب والشاعر في مرحلة القبيلة / الدولة. وقد حل السلاجقة ثم المماليك الإشكال نهائياً بتقسيم إدارة السلطة وليس السلطان بين أرباب السيوف، وأرباب الاقلام.

بدأ عالم السلطة في الاسلام شعرياً وخطابياً. وفي الخطابة والشعر لا مكان إلا لواحد. وتساوق ظهور السلطة / المؤسسة مع ظهور النثر الديواني بحسبان أن النثر فيه مكان للكثرة. لكن اتساع المكان وسواسية المتمكنين تغريان بالاستيلاء.

V

مثلت ظاهرة سالم وعبد الحميد مرحلة «تكوينية» في مجال نشأة كاتب الديوان في الدولة الاسلامية. لكنها ظاهرةٌ ذات وجهٍ واحدٍ، إذ لم تُتح ظروف الدولة الأموية لتلك الظاهرة أن تأخذ مداها، فتظهر كلّ إمكانياتها. فقد سقطت الدولة في موقعة الزاب عام ١٣٢ هـ، وقامت دولةٌ جديدةٌ لم تكن تملك جهازاً إدارياً جاهزاً فاضطرّت للاستعانة بكتّاب الإدارة الأموية السابقة. ودار صراعٌ عنيفٌ حول هوية الكاتب ودوره خلال القرن الأول من تاريخ الدولة الجديدة. فقد حركت الدعوة العباسية مشاعر عميقة لدى فئات المجتمع الإسلامي كافة؛ فأحسّ الجميع بالقدرة على المشاركة والفعالية وزيادة الدور والموقع أو تدعيمه. وكان الكتُّاب الإداريون من أنشط النُخب في الحركة والفعالية طوال القرن الأول للدولة العباسية. وخلال هذه الفترة تفتحت إمكانياتٌ أخرى لظاهرة «كاتب الديوان» غير «التفنُن» في تحسين صورة السلطة والسلطان لدى العامة والجمهور. لذا فقد آثرت هنا إتباع نهجٍ آخر في قراءة ماهية الكاتب ودوره؛ بأن أترك له المجال ليتحدث بنفسه عن نفسه؛ وذلك من خلال نماذج ثلاثة توضح رؤية رجالات ذلك النمط لأنفسهم ودورهم في الدولة، ومع السلطان. والنماذج التي أعنيها تدخل في الجنس الأدبي المعروف

«مرايا الأمراء» «Fürstenspiegel»[١] وهي كليلة ودمنة لابن المقفع المقتول عام ١٣٩ هـ / ٧٥٦م[٢]، والنمر والثعلب لسهل بن هارون المتوفى عام ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م[٣]، والأسد والغوّاص لكاتبٍ مجهولٍ استظهرتُ أنه عاش في القرن الخامس الهجري[٤]. هذه الحكايات الرمزية هي من باب «قصص الحيوان» المعروف في الأدب العربي القديم[٥]. والحكايتان الأخيرتان تدينان ببنيتهما الأساسية شأنهما في ذلك شأن سائر قصص الحيوان العربية لكليلة ودمنة، لكن الإشكاليات التي تعرض لها تتنوع وتختلف، ولا تتكرر القضايا بشكل ميكانيكي رغم الاحتفاظ بالهيكلية المستمدة من كليلة ودمنة. وقد اخترت هذه الحكايات لعرض رؤية أصحابها لأنفسهم وثقافتهم، ومواقع تلك الثقافات من السلطة والسلطان لأننا نفتقر في الثقافة العربية المبكرة إلى حدّ بعيد لأدب السير الشخصية التي تصور وتسوّغ. ففيما عدا الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ هـ / ٨٥٧م، والذي كتب لحياته الفكرية سيرة «موجزة»[٦] ليس هناك ما يمكن اعتباره والرجوع اليه في هذا المجال في القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وليس بوسعنا الاعتماد على كتب التراجم العربية التي نشأت أواخر القرن الثاني الهجري، لأنها تعرض صوراً شديدة السلبية لابن المقفع وسهل بن

---

(١) أنظر عن هذا النوع الأدبي:
A.K.S. Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in: Theory and Practice in Medieval Persian Government (London 1980) PP. 419-442.

(٢) تكاد الدراسات الحديثة عن ابن المقفع تستعصي على الحصر، فضلاً عن الروايات والمسرحيات. وأوسع الدراسات عنه بالعربية ترجمة عبد اللطيف حمزة: ابن المقفع (دار الفكر، بدون تاريخ)، ومحمد غفراني خراساني: عبدالله بن المقفع (مصر، بالدار القومية ١٩٦٣)، وليلى سعد الدين: كليلة ودمنة في الأدب العربي (دمشق ١٩٧٧)، وأطروحة غير منشورة لحسن شرف عن فكر ابن المقفع السياسي (بيروت ١٩٨٤).

(٣) قارن عنه الترجمتين القصيرتين في الفهرست لابن النديم ص ١٢٠، ومعجم الادباء لياقوت ٤/٢٥٨ ـ ٢٥٩. ونُشرت الحكاية بتونس مرتين (١٩٧٣، ١٩٨٠) وأعتمد هنا الطبعة الثانية.

(٤) نشرت النص عام ١٩٧٩.

(٥) قارن عن ذلك بعبد الرزاق حميده: قصص الحيوان في الأدب العربي (القاهرة، ١٩٥١)

(٦) نُشرت باسم الوصايا أو النصائح الدينية (تحقيق عبد القادر عطا، القاهرة ١٩٥٩).

هارون بالذات. فابن المقفع في نظر كتّاب التراجم زنديق مانوي وسهل بن هارون، كارهٌ للعرب والإسلام[١]. وقد يكون هذا صحيحاً؛ لكنّ الآثار التي وصلتنا للرجلين لا تدل على شيء من ذلك. لهذا فإن التراجم الكثيرة لرجالات مثل ابن المقفع وأبي عبيدة معمر بن المثنى (- ٢٠٩ هـ / ٨٢٤م)[٢] تصحُّ للاستئناس، والوضع في سياق العصر، وليس أكثر.

بيد أن اعتماد هذا الجنس الأدبي مرجعاً لآراء وتوجهات أفراد معينين له مخاطره أيضاً. فالجنس المعروف بمرايا الأمراء، والذي تشكل قصص الحيوان أو القصص على ألسنة الحيوانات جزءًا منه قديم عرفه الاغريق والفرس والبيزنطيون[٣]، واستمدته الثقافة العربية منهم في القرن الثامن الميلادي، أي في حقبة كانت فيها بنيته قد ثبتت، كما أن معالمه الفكرية الكبرى كانت قد صارت جزءًا أساسيا من بنيته بحيث لا يمكن التمييز في كثير من الأحيان بين ما هو نمطي (أو كليشيه)، وما هو رأي الكاتب أو الجامع أو المصنف نفسه[٤]. وهناك ما يدل على أن «الضرورات الفنية» لهذا الجنس الأدبي كان لها تأثير كبير على المؤلفين في نطاقه بشكل يتجاوز قدرات هؤلاء المبدعين أحياناً على التخطي والتجاوز والتجديد. كل ذلك ينبغي أخذه بالاعتبار أثناء المعالجة التحليلية / التركيبية لكي لا نقع متسرعين في تنميط غير مسوّغ أو ادعاء تجديد يفتقر إلى الدليل. ومن المعروف أن «كليلة ودمنة» مترجم في الأساس عن الفهلوية، وذلك الأصل بدوره مأخوذ من المجال الثقافي الهندي. وهذا بدوره مهم ينبغي أخذه بالاعتبار لكي لا نعالج هذه الحكاية الرمزية القديمة المشهورة

---

(١) قارن عن ذلك: P. Kraus: Zu Ibn al-Mukaffa, in: RSO XIV (1934); Sourdel: la biographie d'Ibn al-Muqaffa; in: Arabic XII (1965).

(٢) انظر عنه الآن كتاب نهاد موسى: أو عبيدة معمر بن المثنّى. عمّان ١٩٨٤.

(٣) انظر ذلك عند الشعوب الأخرى؛ وفي الإسلام:

W. Knauth: Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi (Wiesbaden 1975); W. Blum: Byzantinische Fürstenspiegel (Stuttgart 1981); G. Richter: Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel (1932).

(٤) انظر عبد الفتاح كليطو: الكتابة والتناسخ ـ مفهوم المؤلف في الثقافة العربية (دار التنوير، ١٩٨٥).

باعتبارها سيرةً فكريةً شخصيةً لابن المقفع كما فعل بعض الباحثين المُحْدَثين.

و«كليلة ودمنة» في الحكاية الرمزية المعروفة هما ابنا آوى كانا يعيشان في ظل سلطان الملك الأسد لكنهما من أغفال الرعية وليس لهما اعتبار اجتماعي أو سياسي رغم علمهما وحكمتهما وطموحهما للعمل العام. وأتيحت لدمنة الفرصة وهو «أشرههما نفساً، وأبعدهما همة، وأقلهما رضىً بحاله»[1] للاقتراب من الأسد، والعمل ضمن مستشاريه عندما ظهر للملك ما ظنه عدواً له تمثل في ثور ألقته الظروف في بقعة مجاورة من بقاع الغابة المترامية الأطراف. وكان انجاز دمنة الرئيس الذي ثبّت مركزه في حاشية الملك إقناعه للثور بالتخلّي عن نفوره، والانضمام للحاشية الملكية. لكن النزاع ما لبث أن استشرى بين دمنة والثور الذي تسميه الحكاية شنزبة من جانب دمنة على الأقل لتقديم الاسد شنزبة على سائر مستشاريه. واستطاع دمنة أن يدبر لشنزبة مكيدة قتله الملك بنتيجتها بعد عِراكٍ دامٍ بينهما ثم طرأت شكوكٌ لدى أُمّ الملك، والنمر أحد مستشاريه أدّت إلى اتهام دمنة، والتحقيق معه، ثم قتله[2].

أمّا النمر والثعلب لسهل بن هارون[3] فالملك فيها هو النمر، ووزراؤه من النمور أيضاً. وهناك مراتبيةٌ تجعل الذئاب يأتون بعد النمور، وهم الذين كان يقع عليهم الاضطهاد. ومسرح الحكاية جزيرة يصل اليها ثعلبٌ هارباً من غابة على الساحل شتّتَ سكانها سيلٌ جارفٌ نجا منه الثعلب بجُريعة الذَّقَن على أعواد، وقابل فور وصوله ذئباً مهزولاً شكا إليه اضطهاد النمر للذئاب والثعالب، وسائر الحيوانات غير النمور. وهنا نصحه الثعلب أن يلتمس من الملك ولايةً صغيرةً في ناحية قصيةٍ من نواحي الجزيرة على أن يكون للنمر من كل ما يغنمه الذئبُ النصف؛ ورضي النمر!!.

لكنّ الذئب ووزيره الثعلب لم ينفذا تعهدهما بعد أن ربت لحومهما،

---

(١) كليلة ودمنة (طبعة عبد الوهاب عزام) (دار المعارف)، ص ٤٦.

(٢) كليلة ودمنة، ص ٩٩ وما بعدها.

(٣) نشر منجي الكعبي، تونس ١٩٨٠.

وانعقدت شحومها. مع ذلك نصح الثعلب للذئب بالعودة للطاعة بمجرد تهديد الملك إذ لا أمل في نجاح تمردٍ أو عصيانٍ على الملك الأعظم. وأبى الذئب ذلك، وحقّق بعض الانتصارات في البداية حتى إذا خرج اليه النمر بنفسه وقاتله جُرح وهُزم وقُتل، وانفضّت جموعه فأُبيدت. أمّا الثعلبُ فوقع أسيراً، واستطاع أن يبرّىء نفسَهُ من العصيان، وأن يُقبل في بطانة الملك إلى أن مات.

وحكاية الأسد والغوّاص التي تعود للقرن الخامس الهجريّ أكثر تعقيداً فيما يتصل بعلاقة المثقف بالسلطان من الحكايتين السالفتي الذكر[1]. ففي حين تحاول الحكايتان الاوليان ان تبرزا أهمية المثقف للملك من خلال إسهامه في الحفاظ على وحدة الدولة عن طريق الكيد للثوار المعارضين، فإنّ الغوّاص في حكايتنا هذه همّهُ إقامةُ علاقةٍ مع السلطان باسم الشريعة أي باعتباره ممثلها تكون لصالح الكل أو المجموع كما يقول[2]. صحيحٌ أنه أفاد السلطان في إخماد تمردَين اثنين؛ لكنّ حكايةَ إخماد التمردين لا تحتلّ أكثر من عشر صفحات من مجمل القصة كلها، بينما ينصبّ الباقي على تحديد الاشكاليات في العلاقة طبيعةً وممارسةً بين الطرفين، وطرائق الوصول الى حلّ وسط يبقي المثقف راضياً، والسلطان سلطاناً شرعياً. وتنتهي القصة بخيبة امل للطرفين فالغوّاص يقرّر الاعتزال دون العداء والسلطان الذي لا تقنعه اسباب عزلة الغواص يضرب عنها صفحاً كأنما هو يسلّم بعدم ضرورة هذا النمط من المثقفين لاستمرار سلطانه وان كان الافضل بقاؤه مستشاراً له دفعاً لشرّه على الأقلّ.

يسلّم أصحاب الحكايات الثلاث للسلطة القائمة بحق القهر، وحق الاستمرار أي بالشرعية ويوضح صاحب الحكاية الثالثة رؤية كتب «مرايا الأمراء» للسلطة قائلاً على لسان الغواص[3]: «إن الملك يحتاج إلى أشياء أولها جبلّة وسعادة ـ وهذه خارجةٌ عن استطاعة البشر». ثم يفسّر الجبلّة بأنها

(١) تحقيق رضوان السيد، بيروت ١٩٧٩.
(٢) الأسد والغوّاص، ص ٣٣.
(٣) الأسد والغوّاص، ص ٦٥.

«الانطباع في الشيء، واتفاق الشمائل فيه. وقد قال بعض الحكماء: المطبوع في الشيء هو الذي دليل ذلك الشيء قويٌّ في أصل مولده». فالسلطة فطرية أو جبلية[1] في فئة من الناس، والذي يقدم هذا الفرد أو ذاك من الفئة السلطوية هو السعادة أو الجد أي الحظ. ولا يصرح صاحب «كليلة ودمنة» بمثل هذه الرؤية في أصل الملك، لكن العالمين الآريين الهندي والايراني كانا مجتمعين طبقيين يقف فيهما الملك على رأس الطبقات باعتباره من سلالةٍ إلهية، والكاهن الأكبر للديانات الموجودة في المجتمع. فمما له دلالته أن يكون هناك أسد واحد في حكاية الأسد والثور، للإشارة إلى أنه نسيج وحده. وعندما جعل سهل ابن هارون في حكايته النمر ملكاً على الجزيرة، جعل الآخرين البارزين ذئاباً وثعالب إشارةً إلى اختلاف الطبيعة. فلا علاقة إذن بين الملك والمجتمع من حيث الطبيعة[2]. ولهذا يكون من واجب المجتمع أن يخضع للسلطة المختلفة عنه طبيعةً لأنّ هذه هي طبيعة الاشياء. بل إنّ قدر الملك نفسه أن يحكم وليس من حقه أن يتجاهل ما كمن في جبلته، وما أعانه على إبرازه من الكمون سعادته.

واستناداً إلى هذه الفلسفة لطبيعة السلطة والسلطان تسلِّم «مرايا الأمراء» بالسلطة القائمة ولا تدّعي لنفسها حق البحث في أصل السلطة وطريقة وصول المتسلط إلى كرسيها. بل تقدم نفسها باعتبارها أدب نصائح، هدفُهُ مساعدةُ السلطان على التصرف بطريقةٍ تُعينُهُ على الازدهار والاستمرار. ولكي لا يخشى السلطان على سلطته فإنّ ابن المقفع وسهل بن هارون وكاتب الأسد والغواص؛ هؤلاء جميعاً؛ يقولون له إنهم لا يمكن أن يطمحوا إلى المركز الأول، لأنّ ذلك يحتاج لجبلّةٍ وسعادة وهم لا يملكونها. إنهم يكونون محظوظين إن رضي الملك أن يضعهم في المركز الثاني، أي مركز المستشار أو الوزير[3]. فالصراع في مرايا

---

(١) قرأتُها في نشرتي: حيلة!

(٢) قارن بمقدمتي على الأسد والغوّاص ص ٣١ وما بعدها، Christensen, Iran sous les Sassanides PP. 28-76.

(٣) قارن بفرانسوا زبّال: تكوُّن الكتاب العربي (بيروت، ١٩٧٦) ص ٣٢ - ٣٥.

الأمراء، وقصص الحيوان هو صراعٌ على أُذُن المتسلط إذا صحَّ التعبير، صراع على المركز الثاني يستند إلى تسليم باستحالة الوصول إلى المركز الأول لاختلاف الطبيعة وغياب الجد والسعادة[1]: «أيها الملك! إني لما أنا عليه من المناصحة والموالاة، تأملت باب الملك فوجدته خالياً من صالح الأعوان وثقات الخدم... فندبتُ نفسي للذي رأيتَني أقوى عليه من حسن السياسة، وضبط الناحية التي أتولّاها، ورد المنفعة على الملك منها...». وهو عندما تشاجر مع النمر لم يتشاجر معه على السلطة المركزية، بل على الناحية التي ولّاه إيّاها، والتي أراد هو أن يستقلّ بها ويبقى في ظل النمر من الناحية الشكلية على الأقل.

هناك أمران إذن يختلف فيهما مثقف الديوان المتكون في القرن الثاني الهجري عن الفقيه الذي بدأ يتكون قبل ذلك بقليل. **الأمر الأول**: تسليم كاتب الديوان بطبيعة السلطة، وشرعيتها ما دامت قائمة. في حين كان الفقيه لا يسلِّم بالسلطة لغير قريش تبعاً للنص النبوي، ثم إنه لم يكن يسلم بالشرعية إلّا للقرشي الذي وصل للسلطة عن طريق الشورى، والعقد، والبيعة. ولأن الشورى الكاملة في صورة الفقيه عن التاريخ انتهت بمقتل الامام علي بن أبي طالب، فإن الفقيه طَوَّر رؤيةً تفصِلُ الشرعية عن السلطة بقدر ما تبتعد تلك السلطة عن الشريعة. فالتسليم بالشرعية للسلطة هو أعلى الدرجات عند الفقيه يتلوه التسليم بالطاعة له لحفظ أهداف الأمة الكبرى[2]: وحدة الأرض، ووحدة الأمة، وجهاد العدو، وتقسيم الفيء.

والأمر الثاني: إصرار الفقيه على إحداث تغيير في المركز الأول إذا اختلّت الأهداف الثلاثة الأول؛ بينما لا يناقش كاتب «مرايا الأمراء» أصل السلطة، ولا كيفية سلوكها. بل يذهب إلى أن السلطان يستمر ويثبت ملكه إذا منح المثقف الديواني المركز الثاني الذي يستطيع منه أن يعينه على إبقاء سلطانه لأنه يكون الواسطة بينه وبين الناس. وتنسب كتب «نصائح الملوك» العربية إلى سابورين

---

(١) النمر والثعلب، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٢) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة؛ ص ص ١٧٩ ـ ٢٠٠، ٩١ ـ ١٢٣.

أردشير في وصيته لابنه قوله[1]: «ليكن وزيرك مقبول القول عندك، رفيع المنزلة لديك... لتبعثه الثقة بك على محض النصيحة لك...». ولا يمكن تعليل قوة موقف الفقيه، وتضعضع موقع الكاتب الديواني بالجنس الأدبي، وضروراته الفنية، بل إنّ ذلك يعود على الأرجح إلى مستند الفقيه الحاضر وهو الشريعة والدين الذي استطاع أن يستأثر به دون السلطان[2]؛ في حين كان الكاتب الديواني ما يزال يبحث عن مستند فلا يجده في غير كفايته الشخصية، وحاجة إدارة الدولة والسلطان بالذات إلى الرأي والاستشارة فيما يطرأ من أمور.

وهنا تأتي المسألة الثالثة التي تبرز فيها ضرورة الوزير أو الكاتب للسلطان: إنها الرأي والمشورة. يقول دمنة[3]: «إن السلطان لا يقرِّبُ الرجال لقرب آبائهم، ولا يباعدهم لبعدهم، ولكنه ينظر إلى ما عندهم وما يحتاج فيه اليهم». وما يحتاجه هو الرأي والمشورة من ذوي الرأي والحنكة. ويقول الغواص[4]: «قد قالت الحكماء: شيئان لا يصلح أحدُهُما إلاّ بالانفراد، والآخر لا يصلح إلا بالاشتراك المُلْكُ والرأي. فكما أن الملك لا يصلُحُ إلاّ بالانفراد كذلك الرأيُ لا يصلُحُ إلاّ بالاشتراك...».

ولكي لا يتطرق إلى ذهن الملك أنّ الكتّاب يتهمونه بعدم المعرفة لذلك احتاج إلى مشورتهم؛ يحاولون ايضاح الامر له[5]: «فما كلُّ من عرف الصواب عمل به! ألا ترى أن العليل ربما عرف دواءً فاستبشعه ولم يستعمله فلا تغنيه معرفته به في شفاء علته...». وهكذا تكون مهمة المستشار مزدوجة: ايضاح الصواب عند المشاورة، وايضاح ضرورة اتباع الصواب ـ وهل السياسة إلاّ إدراك الضرورة؟! ثم إنه إذا كان الاستبداد بالسلطة أي التفرد بها محموداً، فإن

---

(١) الآبي: نثر الدُر (نشرة بوغانمي بتونس، ١٩٨٣) ص ٨٦.
(٢) قارن بالاعلام بمناقب الإسلام للعامري (نشرة عبد الحميد غراب) ص ١٥١.
(٣) كليلة ودمنة، ص ٥٣.
(٤) الأسد والغوّاص، ص ٦٤. وقارن بكليلة ودمنة ص ٥٤.
(٥) المرادي: الإشارة ص ٦٥.

الاستبداد بالرأي غير محمود[١]: «فيا أيها المستحيي من المشورة! إن الرأي لم ترده للافتخار بـه وإنما أردتَـهُ لادراك الصواب، ولـو أنك للفخـر أردته لكـان فخرك بالاستشارة أمدح من افتخارك بترك النصيحة، فإن الحكماء قد قالوا: الجاهل لا يقبل من نُصحائه، والناقص لا يشعـر بنقصه»، و«الملك الحـازم يزداد بـالمؤامرة والمشاورة ورأي الوزراء الحزمة كما يزداد البحر بمواده من الأنهار»[٢].

إن المـلاحظ هنا أن ابن المقفـع وصاحب الأسـد والغوّاص يـريدان تحـويل الرأي أو المشورة إلى مؤسسة يقولان إنها لا تطمح للمشـاركة في السلطة حتى لا تنافس السلطان، بل تود المشاركة في إدارة الدولـة؛ إنها مؤسسة الـوزارة[٣]. أما سهل بن هارون فيصل المثقف الديواني ليس بالسلطان مباشرة بل بـأحد صغـار الـولاة، ثم يـوضـح أن مشـورتـه لـذاك الـوالي لم تفـد في شيء إذ هلك الـوالي مقتولاً، ونجا مستشاره وما كاد. لكن الخيبة نالت المثقفين الـثلاثة في الحكـايات الرمزية. فدمنة قُتل بيد السلطان، ومرزوق ثعلب سهل بن هارون نجا بعد أن أثبت أنه لم يكن له تأثير على الذئب الذي عمل مستشاراً له. والغواص عاد إلى عزلته قـانعاً بـأن يبقى على قيـد الحياة، وأن يموت بعد ذلـك ميتة طبيعيـة. إن المؤسسـة الحكيمة العـاقلة المتعقلة، مؤسسة الـرأي والمشورة والمؤازرة لم تقم إذن آنـذاك. فهل كـانت العـلاقـة مستحيلةً بـين المثقف والسلطان رغم انـه مثقف مدجّن أو أن المثقف كان يُـظهر غـير ما يُبـطن؟ إن السلطان واضح القسـمات، محدد الصفات في الحكايات الثلاث، أما المثقف فـإنه يعـرض نفسه علينـا وعلى السلطان بخطابين أحدهما معلن والآخر مستتر. وهو يريـد من السلطان أن يقنع بـالخطاب المعلن، ويـريد منـا نحن قراءه أن نفهم الخـطاب المستتر ـ فهـل هنـا يكمن الخلل؟!

يصف صـاحب «كليلة ودمنـة» الملك الـذي يـريـد التقـرّب إليـه ليصبـح

(١) المرادي: الإشارة ص ٦٥ (وقارن بمصادر العبارة هناك).

(٢) كليلة ودمنة ص ١٥٠.

(٣) أنـظر عن مؤسسة الـوزارة في العصر العبـاسي الأول: D. Sourdel, Le Vizirat Abbaside, 1-2 (Damas, 1960).

مستشاره أو وزيره بأنه «كان مزهواً متكبّرا منفرداً مكتفياً برأيه»[1]. ويصف الذئب النمر ملك الجزيرة بأنه شرس وبخيل وضيّق الخلق كما هي صفات النمور[2]. أما الغواص فيصف الأسد في حكايته بأنه «كان حسن الطريقة في مملكته، محموداً في رعيته، قد ساسهم بأمرين جمع الحزم فيهما، شدة في غير عنف، ولين من غير ضعف»[3]. وينتهي إلى القول في وصف موقف رعيته منه[4]. «فكانوا يستريحون بتعبه، وينامون في سهره، ويتفرّغون لأشغالهم لشدّة اشتغاله بمصالحهم، فجمع بذلك من رعيته الهيبة الشديدة إلى المحبة الأكيدة. . ».

وتبعاً لاختلاف الموقف من المَلِك لا من المُلْك بين الثلاثة، تختلف مواقفهم منه. فدمنة كان أشره ابني آوى نفساً، وأبعدهما همة، وأقلّهما رضاً بحاله[5]. وقد اعتقد أن كفايته تستحق اهتماماً أكبر من الملك، لا لأنه يريد مطعماً وملبساً أفضل، بل إنه يلتمس بالقرب من السلطان «أن يسرّ الصديق ويسوء العدوّ. . .»؛ ذلك أن «أهل المروءة والفضل» «لا يغنيهم القليل، ولا يفرحون به دون أن يسموا إلى ما هم له أهل، كالأسد الذي يفترس الأرنب فإذا رأى العير تركها وأخذه. . »[6]. والثعلب عند سهل بن هارون يقع بين نمرٍ مستبدٍ، وذئبٍ خائفٍ، فيحاول استغلال شره النمر، وخوف الذئب، للحصول على فرصة تحقق طموحه في ايجاد قوت يومه، والحصول على نفوذ سياسي. لكنه بخلاف دمنة لا يدّعي لنفسه مهمةً ساميةً ظاهراً مع تبييت انتهاز الفرصة باطناً. فطموحه محدود. وذلك آتٍ لا من تواضع أو محدودية قدراته فقط، بل من محدودية دور الذئب أيضاً الذي لا يستطيع أن ينيل مستشاره أكثر من ذاك القدر القليل. أما عند الغوّاص فنلمح لدى صديقه الثعلب الذي يحبب إليه «اعتزال

---

(١) كليلة ودمنة، ص ٤٦.
(٢) سهل بن هارون: النمر والثعلب ص ١٩.
(٣) الأسد والغواص ص ٤١.
(٤) الأسد والغوّاص، ص ٤٣.
(٥) كليلة ودمنة، ص ٣٦.
(٦) كليلة ودمنة، ص ٤٧.

السلطان» رغم فضيلته وحزمه، وحب الرعية له، موقف الفقهاء القديم من السلطة في القرن الثاني الهجري[١]. لكنّ الغوّاص يريد أن يتقرب من الملك لأنه «يجب على الرعية أن يجهدوا أنفسهم في صلاح الملك ومعونته. . فإن صلاح الملك صلاح مملكته ورعيته، وفي صلاح مملكته صلاح الجملة التي الناصحُ جزء منها. . . فمن غشّ الولاة من الرعية فنفسه غشّ، ومن نصحهم فنفسه نصح. . . »[٢].

حددت صفات الملك إذن دوافع المثقفين الثلاثة، للتقرّب منه. لكن هذه الصفات لا تنفرد بتحديد موقف الذي يريد أن يعمل في ادارة الدولة من السلطة والسلطان. فهناك رؤية عربية قديمة للسلطة الملكية المتفردة حاول العرب في الاسلام تجنبها بتسمية سلطتهم خلافة، وتحديد الشورى طريقاً لها، ومنع التوريث[٣]. وهناك موقف ضمني لمرايا الأمراء من السلطة والسلطان، هو الذي يُسوِّغ لدى مثقفي هذا اللون من الكتابة القرب من السلطان. ذكر ابن قتيبة من أقوال العرب المأثورة: «السلطان ذو عَدَوان، وذو بَدَوان، وذو تُدْرَا. . . »[٤].

أمّا رأي كتّاب «مرايا الأمراء» في السلطان فتوضحه هذه المأثورات الواردة عندهم جميعاً:

أ ـ إنه كان يقال في أمور ثلاثة لا يجترىء عليها إلاّ أهوج، ولا يسلم منها إلا قليل: صحبة السلطان، وائتمان النساء على الأسرار، وشرب السمّ على التجربة[٥].

---

(١) يقول المحاسبي (ـ ٢٤٣ هـ) عن مواقف فقهاء وزهاد القرن الثاني من التعامل مع السلطان، في كتابه: المسائل في أعمال القلوب والجوارح ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢: «ثم اختلف الناس في جوائز السلطان فكرهت ذلك طائفة. ولم تر طائفةٌ بذلك بأساً. وفرقةٌ قالت: حلال. وفرقةٌ قالت: شبهة. وفرقةٌ قالت: حرام. . . »

(٢) الأسد والغواص، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٣) أنظر دراستي: السلطة في الإسلام ـ دراسة في نشوء الخلافة؛ في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن المعهد العالي للدراسات الإسلامية (١٩٨٤) م١/ص ص ٥ ـ ٣٠.

(٤) عيون الأخبار، ١/٢٥.

(٥) كليلة ودمنة، ص ٥، والنمر والثعلب، ص ٨٨.

ب ـ إن للسلطان سكرات فمنها: الرضا عن بعض من يستوجب السخط، والسخط عمّن يستوجب الرضا. ولذلك قيل: قد خاطر من لجّج في البحر، وأشّد منه مخاطرةً مَنْ صاحب السلطان.(١)
ج ـ قد قيل في أمور لا يستطيعها أحد إلا بمعونة من ارتفاع همة وعظيم خطر منها: عمل السلطان، وتجارة البحر، ومناجزة العدوّ(٢).
د ـ قالوا: إحذر صحبة السلطان فإنّ إقباله تَعَبٌ، وإعراضه مذلّة(٣).

إن هذه الرؤية للسلطان تجعل تصرّف العرب القدامى، وعدداً كبيراً من فقهاء القرن الثاني الهجري مفهوماً. أما كتاب مرايا الأمراء أو نصائح الملوك من المقبلين على العمل في ادارة الدولة، فإنهم رغم رؤيتهم المخيفة للسلطان، أو بسبب من هذه الرؤية، يقبلون على العمل مع السلطان بحجة تخفيف الضرر عن الرعية، والإسهام في استقرار السلطة واستمرارها، إذ السلطة ضرورية لبقاء الاجتماع البشري. لكنها تغيّر من طبيعة وخلق الواصل إليها فيشتد عسفه وظلمه فتضطرب عليه الرعية، وتحدث فتنة لتغييره. ولأن الجديد لن يكون أفضل من القديم في المآل على الأقل، فإن أهل العلم وأهل الرأي وأهل الفضل والمروءة ـ كما يسمّي كتّاب مرايا الأمراء أنفسهم ـ عليهم أن يقتربوا من السلطان فيخففوا من جموح السلطة، وجموح الطبيعة، ويقفوا وسيطاً بينه وبين الرعية، بحيث تستقر الأوضاع، وتسير بشكل عادي يؤدي إلى استقرار السلطة والسلطان، وانتظام أمور الرعية. لهذا فإن هؤلاء يقدمون أنفسهم باعتبارهم مفيدين للسلطان بالدرجة الأولى، إذ يكسبون له الرعية من جهة فلا تضطرب عليه، ويعينونه على البقاء على عرشه ـ وذلك كلّه مقابل رعايتهم شخصياً، والاستماع إليهم، وتمتيعهم بالاقتراب من السلطة والسلطان(٤).

---

(١) كليلة ودمنة، ص ٧٧، والنمر والثعلب، ص ٩١.
(٢) كليلة ودمنة، ص ٥٠، والنمر والثعلب، ص ٩١.
(٣) كليلة ودمنة، ص ٥٥. والأسد والغوّاص، ص ٤٧.
(٤) في كليلة ودمنة، ص ٤٩، والنمر والثعلب، ص ٨٨: «لا يواظب أحدٌ على باب السلطان، ويطرح الأنفة، ويحمل الأذى، ويُظهر البشر، ويكظم الغيظ، ويرفق في أمره؛ إلا خلص إلى حاجته».

لكن هنا يبدأ الخطاب الضمني أو المضمر الذي قد يعلّل جانباً مما أصاب مثقفي الديوان الأوائل من مصائب ونكسات. إن السلطان عندهم - بل السلطة - أداة قهر، وقهر فقط. ولذلك كان رمزها الأسد والنمر والذئب، لما يتميَّزون به من قدرة على البطش، والإقدام غير المتردِّد. وهذه الطبيعة الباطشة للسلطة عندهم نتيجة ضرورية لرؤيتهم السلبية للطبيعة البشرية. فالبشر رجالاً ونساءً وأطفالاً دأبهم الشره، والتعدّي، والطموح غير المحدود، والخيانة، والتلوّن، وتنازع الأنفس والأموال والأعراض. ومن هنا كانت ضرورة السلطة، والسلطة الباطشة القاهرة بالتحديد. فالسلطان الليِّن ليس بسلطان لأنه لا يقهر ولا يبطش فينفلت المجتمع. لكن السلطة الباطشة لأنها قوة وقهر بحت، فإنها تميل للمبالغة والتجاوز في ذلك بحيث تُهلك الحرث والنسل، وهنا يأتي دور ابن المقفع وسهل بن هارون والفارابي وابن سينا لحفظ المجتمع، وحفظ السلطة في الوقت نفسه[1]. إنهم في الواقع يجعلون السلطان آلة باطشة دون عقل أو رأي، ويجعلون أنفسهم عقله ورأيه. إنهم يضعون السلطان في موضع اليد الباطشة، ويضعون أنفسهم في موضع الرأس الضابط. ومن هنا كان انزعاج أبي جعفر المنصور (٣٦ - ٥٩ هـ) من رسالة ابن المقفع في الصحابة، التي يضع له فيها خطةً لإدارة الدولة قوامها «توحيد» الإدارة، وعقلنتها بحيث لا تسير على هوى السلطان ومزاجه بل كما تقتضيه المصلحة، وعلى يد ابن المقفع وأمثاله. ومن هنا كان انزعاج سلاطين السلاجقة من كاتب أقصوصة «الأسد والغوّاص» الذي أخذ على عاتقه مشروعاً أكبر من مشروع ابن المقفع هدفه إعادة الاعتراف المتبادل بين الشريعة والدولة أو بين الفقهاء والسلطان[2]. وقد نجا سهل ابن هارون كما نجا الثعلب بطل قصته بجلديها لصغر مشروعه، وضآلة طموحه. فسهل فيما بقي من شذرات كتابه عن البرامكة في الإمامة والسياسة، والعقد الفريد يرى أن سبب نكبة البرامكة ضخامة مشروعهم، واستخفافهم بقدرة

---

(١) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ص ١٧٩ - ٢٠٠.

(٢) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص ص ١٠٣ - ١١٠، S.D. Goitein, A Turning Point, in IC XXIII, 38-82.

السلطة على البطش، ومحاولتهم المشاركة في القرار. فهو يروي على لسان هارون الرشيد شعراً تمثل به لعمر بن أبي ربيعة هو:

ليت هنداً أنجزتنا ما تَعِدْ وشفت أكبادنا مما نجد
واستبدَّت مرةً واحدةً إنما العاجزُ مَنْ لا يستبدّ

فالسلطة الاسلامية لم تكن تقبل بالمشاركة في القرار، ولم تكن تقبل أن توضع موضع اليد الباطشة فقط، ولم تكن ترضى أن يضع لها فقيهٌ أو كاتبٌ خططاً لإدارة الدولة أو تحديد أيديولوجيتها وسياستها العامة.

VI

قال رجل من حاشية عمرو بن مسعدة[1] (-٢١٧ هـ /٨٣٢ م) كاتب الرشيد والمأمون أن الكتابة على خمسة أصناف[2]، «كاتب رسائل يحتاج أن يعرف الفصل من الوصل، والصدور، ورقيق الكلام، والتهاني، والتعازي، والترهيب، والترغيب، والمقصور والممدود، وجملاً من العربية. وكاتب جند يحتاج إلى أن يعرف حساب التقدير، وشيات الدواب، وحلى الناس ونعوتهم. وكاتب قاضي يحتاج أن يكون عالماً بالشروط والأحكام، عارفاً بالناسخ والمنسوخ من القرآن، والحلال من الحرام، والفروع والمواريث، وكاتب شرطة يحتاج أن يكون عالماً بالجروح والقصاص والديات، فقهياً في أحكام الدماء، عارفاً بدعاوى التعدّي، وكاتب خراج يحتاج أن يعرف الزرع، والمساحة، وضروب الحساب..».

كان سهل بن هارون وعمرو بن مسعدة وأشباههما أوائل كتّاب الديوان في الحقيقة. إذ كانت ثقافتهم وتطلّعاتهم مما لا يُغضب السلطة، ولا يُسيء إليها. فالذي كانت تحتاجه السلطة ليس الرأي والعقل كما زعم ابن المقفع، وليس الشريعة كما زعم الغواص. ما احتاجته السلطة وتحتاجه تلك المعرفة التقنية

---

(١) قارن عنه: Sourdel; op. cit. I, 234-238

(٢) الإمامة والسياسة، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

الدقيقة في تفاصيل الإدارة والديوان. ونصّ تابع عمرو بن مسعدة السالف الذكر نموذجي في هذا المجال. لقد كانت السلطة العباسية في القرنين الثاني والثالث تقترح على الفقهاء والعلماء والشعراء كتباً ورسائل وأشعاراً، وكان بعض ما يخرج من هذه الاقتراحات مهماً وكبيراً مثل الخراج لأبي يوسف، والسير لمحمد بن الحسن الشيباني. لكنها كانت تأخذ من هذا المقترح ما تراه مفيداً، وتدع ما لا ترى أنها في حاجة إليه. وقد ندر تكليف صاحب مشروع ما بإنفاذ المشروع بنفسه. لقد كان المطلوب من المثقف الذي يريد العمل في ديوان السلطان أو في حاشيته أن لا يقترح بل أن يكون موظفاً عارفاً بكيفية إدارة التفاصيل. فلم يكن يكفي أن يكون المرء عالماً كبيراً، مؤمناً بضرورة السلطة والسلطان قائلاً بالطاعة له، ليصبح وزيراً أو حاجباً، أو موظفاً كبيراً في الديوان. حاول ذلك عبد الحميد أيام بني أمية فظل كاتباً. وحاوله ابن المقفع وأبو سلمة الخلّال وأبو عبيدالله ابن يسار، والبرامكة وآل سهل أيام العباسيين فقتلوا. وتعلّم سهل بن هارون، وعمرو بن مسعدة، والفضل بن الربيع من تجارب هؤلاء فاستمروا. لكنهم استمروا كتّاباً جيدين، ولم يصبحوا وزراء مشاركين في القرار.

وقد عرف التاريخ الاسلامي وزراء كباراً مثل علي بن عيسى، وآل الفرات، وبعض وزراء الفاطميين، ونظام الملك. لكن هؤلاء ـ فيما عدا حالة نظام الملك ـ نقلوا السلطة إليهم تقريباً، أي أنهم قاموا بانقلاب سياسي واداري، محدود الأهداف؛ لذلك لا يمكن اعتبارهم نموذجاً صالحاً لإمكان التعامل الايجابي بين السلطان ومثقف الديوان صاحب المشروع. ولا شك أن هذه الفئة من المثقفين لم تكن الوحيدة في التاريخ الفكري والسياسي الاسلامي. فهناك الفقهاء والمحدثون، وهناك الأطباء والمهندسون. وهناك الزهاد والصوفية. ولكل من هذه الفئات صلات مغايرة بالسلطة. لكن يمكن القول بشكل عام إن العلاقة بين شتى فئات المثقفين وبين السلطة الاسلامية كانت إمّا علاقة وظيفة، أو عداء، أو اعتزال. أما ابن المقفع فلا يرى للعلاقة غير قطبين، اذ «لا ينبغي للرجل ذي المروءة أن يُرى إلاّ في مكانين، ولا يليق به غيرهما: أما مع الملوك

مكرّماً، وأما مع النسّاك متبتلاً. . . »[1]. لكن ابن المقفع نفسه لم يتبتل عندما أبعده السلطان عنه؛ بل ربما حاول تنفيذ مشروعه من خلال سلطةٍ معارضةٍ بديلة فكان ذلك سبباً لهلاكه. لذلك ربما كانت فائدة هذه القصص على ألسنة الحيوانات لكتّاب الديوان تعليمهم ما ينبغي تجنبه، وليس ما ينبغي فعله[2].

VII

ما عمد الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ) إلى إعادة تنظيم الوزارة بعد ضربه للبرامكة. لكن تلك الضربة بالذات كانت وراء انتقال الوزارة من حالٍ إلى حال. فقد تعلّم منها الكُتّاب والوزراء الكثير؛ وكان سهل بن هارون المُعاصر لها، والذي عمل لدى البرامكة، ولدى الرشيد بعد نكبتهم؛ أسرع الكُتّاب تعلُّماً من مَثلهم؛ بدليل أنّ نظيره في «النمر والثعلب» لم يُقتل بل استطاع الاحتفاظ برأسه فوق كتفيه إذ برهن للسلطان على انعدام طموحه. وبدأت معالم المرحلة الجديدة تتضّح أيام المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ) كما يبدو في القصة المأثورة عن وزيره عمرو بن مسعدة؛ والتي تُعيدُ للكاتب وظيفة التقنية والإدارية القديمة قبل عبد الحميد. وكان منتهى تلك الهرمية التي اكتملت مع ظهور دولة بني بويه؛ الوزير نفسه وليس الخليفة أو أمير الأمراء أو السلطان. فالكُتّاب يتصارعون، ويتحالفون ويتخاصمون على الوظائف الديوانية التي سقْفُها الوزارة وليس الخلافة أو السلطنة؛ لا لشيء، إلّا لأن المسألة مسألة «جِبِلَّةٍ وسعادة» لا يملكانها أو لا يملكانها بالكامل. وقد نُظمت الإدارة بطريقةٍ هرميةٍ دقيقةٍ تنقطع على درجاتها أنفاسُ الكاتب وسني عمره قبل أن يبلغ منتهاها: الوزارة. يقول صاحبُ أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ[3]: «إن أكثر كلامنا في هذا الكتاب إنما

---

(١) كليلة ودمنة، ص ٥١.

(٢) يحدد ابن المقفع في كليلة ودمنة ص ١٩ آيين الكاتب أو عقله على النحو التالي: «إن عقل الرجل يتبين في أمور ثمان: الرفق والتلطف. . . وأن يعرف الرجل نفسه. . . وطاعة الملوك. . . ومعرفة الرجل بموضع سره. . . وأن يكون قادراً على لسانه. . وإذا كان في المحفل لم يُجبْ إلّا بما يُسأل عنه، ولا يُظهرُ من الأمر إلّا ما يجبُ عليه. . .».

(٣) أخلاق الملوك ص ٥.

هو على مَنْ دون الملك الأعظم. إذ لم يكن في استطاعتنا أن نَصفَ أخلاقَهُ؛ بل نعجزُ عن نهاية ما يجبُ لورُمْنا شرحَها... وليس لأخلاق الملك الأعظم نهايةٌ تقومُ في وَهْمٍ، ولا يُحيطُ بها فكرٌ. وأنت تراها تتزيَّدُ من أول ملكٍ مَلَكَ الدنيا إلى هذه الغاية..»!. وما دام الأمرُ كذلك؛ فلينصرف الكاتب إلى ما يستطيع إداركه، ولا يتطلع إلى ما فوق ذلك، إلى ما تنقطع دونه الأعناق. وكان ذلك وراء تقسيم الدواوين إلى دواوين أصغر، وبطريقةٍ تراتُبية ثم تقسيم الوزارة إلى تفويضٍ وتنفيذ[1].

لكن السنّة التي أرساها عبد الحميد، وتبنّاها ابن المقفّع، وطبقها البرامكةُ؛ كانت تتهددُ الكُتّاب الطامحين في كل آنٍ. فانصرف رجالاتُ «مرايا الأمراء» والكتابة أنفُسهم إلى متابعة التأسيس لنموذجٍ جديدٍ للكاتب الأمين والناجح. والنموذج المذكور وجهُ آخر من وجوه «الصورة التاريخية» للساسانيين في أخلاد وأقلام كُتّاب العصر. يقول صاحب أخلاق الملوك[2]: «وكذلك جعل (أردشير) الناس على أقسامٍ أربعةٍ، وحصر كلَّ طبقةٍ على قسمتها: فالأول الأساورة من أبناء الملوك. والقسم الثاني النُسّاك وسدنةُ بيوت النيران. والقسم الثالث الأطباء والكتّاب والمنجمون. والقسم الرابع الزرّاع والمهانُ وأضرابُهم. وكان أردشير يقول: ما شيء أسرع في انتقال الدول وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات عن مراتبها....». صحيح أن المجتمع الإسلاميّ لم يعرف طبقاتٍ كهذه؛ لكنّ الكاتب وضع لنفسه حدوداً لا يتعدّاها حتى لا يضيع أو يضيع عمله على الأقلّ. وقد بلغ من تمسُّك الكُتّاب بهذا الأيين أن سخر منهم الجاحظ في رسالته في ذَمّ أخلاق الكُتّاب؛ فقال[3]: «.. ثم يقطعُ (أي الكاتب) ذلك من مجلسه سياسةُ أردشير بابكان، وتدبير أنوشروان، واستقامة البلاد لآل

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣٣ - ٣٧، وقوانين الوزارة وسياسة المُلك للماوردي ص ١٣٨ - ١٤٣، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢٨، وتحفة الوزراء للثعالبي ص ١٤.

(٢) أخلاق الملوك ص ٢٢ - ٢٦. وقارن بصورة المسلمين عن ذلك بتاريخ الطبري ١/١٧٩ - ١٨٠، ومروج الذهب ١/٢٨٦، وسرح العيون ص ٧٥.

(٣) رسائل الجاحظ ٢/١٩٣.

ساسان». والجاحظُ هنا يأخُذُ عليهم اتخاذ ماضٍ غير ماضي المسلمين، ودولة غير دولتهم نموذجاً للاحتذاء. لكنْ ماذا كان بوسعهم أن يفعلوا، والتجربةُ العربيةُ الإسلاميةُ مُهْلِكةٌ للمصارع التي عاناها الذين خرجوا على الطرق اللاحبة منذ القديم.

وهكذا فإن نتيجة التجربة التاريخية، وتطور هرمية الدولة الإدارية، واحتذاء النموذج الساساني ظهور وزير التنفيذ؛ أي المُعين في التنفيذ وليس في صُنْع القرار، إذ «مَثَلُ السلطان كالطبيب، ومَثَلُ الرعية كالمريض، ومَثَلُ الوزير كالسفير بين المرضى والأطباء...»[1]. وهي مهمةٌ ليست صغيرةً على أيّ حالٍ؛ إذ إن سوء التنفيذ يجعل القرار غير ذي موضوع: «فإن كذب السفير؛ فقد بطل التدبير». وكأنما لم تكف كُلُّ تلك المحترزات مع ظهور دولة بني بويه، واختلاط الأمور بعض الشيء. فقد انتقلت السلطةُ من الخليفة إلى الأمير وأمير الأمراء، وهذا الأخير توافرت له «السعادةُ» دون «الجِبِلة». أفلا يكون ممكناً أن يبتسم ثغرُ الزمان لكاتبٍ أو وزيرٍ فيصبح أميراً للأمراء وتعود الأمور إلى ما كانت عليه إبان قيام الدولة العباسية حين كانت كُلُّ الاحتمالات واردة؟!. على ذلك ردّ ظهور السلاجقة، وظهور فئة «أرباب السيوف» وبالتالي «فئة أرباب الأقلام». و«دولةُ القوة»[2] هذه التي يتحدث عنها الماورديُّ تحصرُ السلطة السياسية في العصبية وزعيمها المُقاتل - بذلك صار مستحيلاً على «ربِّ القلم» أن يحمل السيف:

فألقت عصاها واستقر بها النوى كما قرّ عيناً بالإياب المُسافِرُ

*****

بدأ كاتب الدولة مع سالم وعبد الحميد جزءًا من المشروع السلطوي بحيث أمكن أن يكون اللسان واليد. وفتحت الثورة العباسية المجال واسعاً بحيث

---

(١) سراج الملوك ص ٧٠، والشهب اللامعة لابن رضوان ص ٨٠، وبدائع السلك ١/١٧٩.

(٢) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك (تحقيق رضوان السيد، ١٩٨٧) ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

تخيّل الكاتبُ إمكـان المشاركـة في السلطة. لكن الضربات تـوالت عليه بحيث أدرك تدريجياً أنّ السُواسية العربية الإسلامية لا تسري عليـه؛ فانكمش في ظـلّ نمـوذجٍ آخر لعـلائق الكـاتب بـالسلطان هـو النمـوذج السـاسـاني. ثم جـاءت التطورات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الإسلامي الـوسيط لتجعل مجـرّد تفكير الكاتب بالمشاركة أو ما شابه مستحيلاً.





المثقف والسلطان والحكاية

قراءة في مفاعيل السرد في "ألف ليلة وليلة" و"كليلة ودمنة"

جبور الدويهي

في الكتاب الثامن من مجموعة «أمثال» الفرنسي لافونتين الشهيرة هنالك «مثل»، هو الرابع، يدور حول نفسه تحت عنوان ذي دلالة وهو «سلطان الأمثال»[1]. والحكاية مهداة من الكاتب إلى المسيو دي باريّون سفير الملك لويس الرابع عشر في لندن والمكلّف بإحدى محادثات الصلح التي كانت تعقب - أو تسبق! - واحدة من حروب هذا الملك الذي أربك أوروبا لمدة نصف قرن وأكثر (١٦٦٠ - ١٧١٥) بمطامعه وبالسهولة التي كان يخوض بها غمار الوغى.

ويتوخى لافونتين التواضع الزائف منذ البداية:

> **«هل تسمح لكم صفة السفير بالنزول إلى مستوى الحكايات؟ فأمامكم مشاكل أهم من خلافات الأرنب وابن عرس. . .»**

لكنه يثابر ويصل تدريجياً بقارئه الرئيسي أي السفير الى حيث يريد عبر حكاية الواعظ في أهل أثينا يوم كانت مدينتهم تتعرض لخطر داهم. هرع الى المنبر ورفع صوته مستهلكاً أساليب الخطابة الأدبية كلها، محاولاً بث الحماس في قلوب الجمهور. لكن عبثاً بحّ صوته. كان أهل أثينا يتلهّون عنه بأشياء أخرى. فخطرت له فكرة وبدأ هكذا:

---

(١) «Le Pouvoir des fables», Livre VIII, 4.
وانظر كتاب Marin, L. Le Récit est un piège, Editions de Minuit, 1978.

«قامت سيريس (آلهة الحصاد عند اليونان) ذات يوم برحلة يصحبها السلور والسنونو، فوصلوا إلى ضفاف نهر. فسبح السلور إلى الضفة الأخرى وطار السنونو والتحق به».

فصاح الجمهور بصوت واحد: «وماذا فعلت سيريس؟» فأجابهم الواعظ: «ماذا فعلت؟ ملء قلبها الغيظ منكم».

هكذا سلطان الحكاية على العوام في أثينا يصغون إليها ويهملون المواعظ. ويكمل لافونتين: «كلنا من أهل أثينا في هذا الباب». أنا وأنت أيضاً يا سعادة السفير وملك الانكليز كذلك. فالتمرين واضح: يحاول لافونتين عبر الحكاية ـ المثل إقناع المسيو دي باريون أن يلجأ بدوره إلى الحكاية من أجل إقناع ملك انكلترا بعقد صلح ضروري لملكه لويس الرابع عشر.

وظائف الحكاية في «ألف ليلة وليلة»

يجسّد كتاب «كليلة ودمنة» الصيغة المركبة والمتكاملة لهذه النصيحة وقبل الكلام عنه يمكن بشكل عام القول إن الادب السردي التراثي ـ «الشعبي» يحمّل الحكاية وظائف متعددة ومتنوعة. فإن «ألف ليلة وليلة» حيّز سردي شاسع يمكن أن نعاين فيه تدرج الوظائف هذه[١] وأولها الرهان الذي تقوم عليه المجموعة كلها: الحكاية تنقذ شهرزاد من الموت[٢]. فالقصة ـ الإطار الذي تشتري فيها المرأة حياتها كل ليلة تصيغ الوظيفة الكبرى للسرد باعتباره وسيلة للحياة وتطلق عنواناً رئيسياً لوظائف مشابهة أو مختلفة داخل حكايات شهرزاد نفسها.

إذ يبدأ النسج الوظائفي من الحكاية الأولى، من الليلة الأولى، «التاجر والعفريت» حيث تكتسب الحكاية نوعاً من «القوة الشرائية» فيفتدي كل من

(١) والمقصود الوظيفة الداخلية للسرد (Fonction contextuelle) أي دور الوحدة السردية (الحكاية مثلاً) ضمن البرنامج السردي الاكبر (الحكاية الكبرى أو الكتاب)

(٢) انظر «الكتابة والتجربة» لعبد الكبير الخطيبي و Revue «Critique» No 394, Mars 1980, «Mille nuits plus une» par André Miquel, p.p. 240-246.

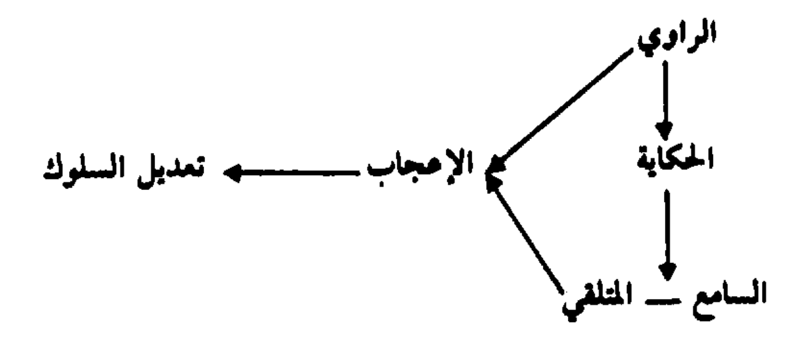
الشيوخ الثلاثـة (صاحب الغـزالة وصـاحب الكلبتين وصـاحب البغلة) ثلث دم التـاجر بسرد قصتهم للعفـريت. فتكون شهـرزاد قد روت لشهـريـار من الليلة الأولى قصتـه معها: «أخـبريني فـاعفـو عنـك»، وتكـرّ السبحـة. ففي «الحـمال والبنات» لا شيء ينقذ الصعاليك الثـلاثة إلاّ سرد حكـاياتهم ويتـوسع الامـر في «الخيـاط والأحدب واليهـودي والمباشر والنصراني» التي تشكـل نوعـاً من المباراة «الحكاياتية» في حضرة ملك الصين. أمـا «حكايـة الوزيـر نور الـدين مع أخيـه شمس الدين» فيرويها الوزير جعفر البرمكي للخليفة هارون الرشيد كثمن لعتق عبـده من القتل. لا تنحصر الحكـاية في «ألف ليلة وليلة»[1] في بـاب عتق الحياة وحده بل تتـدرج مثلاً في «الملك ابن سبـائك والتـاجر حسن» إلى تحسـين وضع الراوي أو الى رذله فيتحول رهان الحكاية إلى رهان أقل قساوة وها هي شروطـه يضعها الملك على التاجر: «إذا أعجبتني حكايتك أعـطيك بـلاداً كثيرة بقـلاعها وأجعلهـا زيادة عـلى إقطاعـك وأجعل مملكتي كلهـا بـين يـديـك وأجعلك كبـير وزرائي تجلس عـلى يميني وتحكم في رعيتي. وإن لم تأتني بمـا قلت لك (حكـايـة مليحة وحديث غريب) أخذت جميع ما في يـدك وطردتـك من بلادي». ويـربح التاجر الرهان بالطبع. فإن «ألف ليلة وليلة» هي انتصار الحكاية المطلق. ويمكن القـول إن هذا الكتـاب (خاصـة في القصـة ـ الإطـار وفي طـوره الأول) يـروي بشكل أساسي وشبه حصري مفاعيل السرد ويدور هنا، هو أيضـاً، حول نفسـه ويمكن لهذه الصفة أن تكوّن معياراً من معايير تحديد «مراحل» وأطوار «ألف ليلة وليلة»[2].

إن المعادلة تبدو بسيطة إذ تقوم على الصيغة التالية: فلان يخبر فلاناً حكايـة بهدف تغيير سلوكه:

---

(١) Todorov, Tzvetan, Poétique de la prose, Editions du Seuil, 1971. «Les hommes - récits» p.p. 78-91.

(٢) انظر مقال «ألف ليلة وليلة» في Encyclopédie de l'Islam



أما الصفة الإقناعية فلا تكمن في معنى الحكاية أو في الحقيقة العامة أو الدرس الذي يمكن استخلاصه منها أي في ميزتها الخارجية (المعنى) بل في قيمتها السردية الداخلية (غرابتها، تسلسل مغامراتها. . .) التي يعجب بها السامع فيأمر إذا كان ملكاً ذا شأن بكتابتها بماء الذهب وتدفعه إلى تعديل سلوكه مكافأةً للراوي. نلمس هنا بالطبع أرقى مفاعيل «الأدب» إذ إن الحكاية تدافع عن نفسها بصفتها «الأدبية» فقط وليس بميزتها التعليمية مثلاً[1].

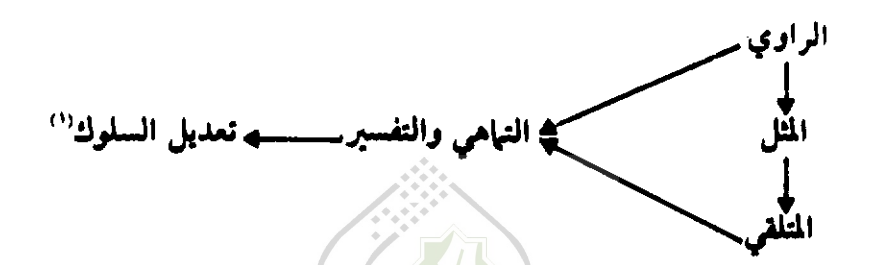
فإلى جانب «الحكاية الغرائبية»[2] تعج «ألف ليلة وليلة» بنوع آخر من الأنواع السردية وهو الحكاية التعليمية أو ما اصطلح على تسميته «المثل». يؤدي المثل وظيفة مشابهة للحكاية الغرائبية لكن وفق آلية مختلفة. فهو أيضاً يتوسط الحيّز بين الراوي والسامع ويدفع بهذا الأخير إلى تعديل سلوكه. هنالك في «ألف ليلة وليلة» قصتان رئيسيتان على الأقل[3] تتضمن كل منهما عشرين حكاية صغيرة ـ تبرزان دور المثل: «حكاية الملك وولده والوزراء والجارية» (المعرّفة أيضاً باسم «كيد النساء») و«حكاية الملك جليعاد وابنه وردخان والوزير شمّاس». وفي القصتين غالباً ما يكون للحكاية ـ المثل فعل مباشر. ففي «كيد النساء» يتنافس الوزراء السبعة من جهة، والجارية من جهة أخرى في سرد الأمثال للملك الذي قرر الحكم على ولده بالموت لأنه اعتدى على الجارية كما

(١) تطبع هذه الصفة أيضاً فن المقامة من بديع الزمان الهمذاني إلى الحريري إلى اليازجي حيث تقوم لعبة النوع على تحسين وضع الراوي بسبب فصاحته فقط.

(٢) من أجل تحديد اكثر دقة لمفهوم الغرابة انظر مساهمة تودوروف: Introduction à la littérature fantastique, Ed. du Seuil.

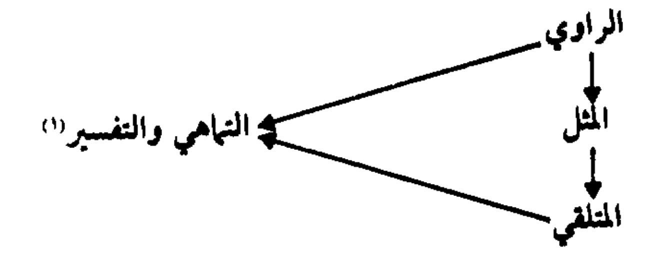
(٣) عدا «الامثال» المفردة وهي كثيرة والتي ترويها شهرزاد لشهريار.

ادّعت هي. فتكر سبحة الأخبار واحدة حول كيد النساء يرويها واحد من الوزراء تدفع الملك إلى العفو عن ابنه تليها واحدة من كيد الرجال ترويها الجارية فتدفعه إلى إعادة الحكم عليه بالموت. والحكايات هنا تؤدي فعلها بسبب معناها وفق المبدأ التالي: في حكايات كيد النساء يتماهى الملك (أو يجد معادلة ابنه) مع الرجل الذي وقع ضحية المرأة (= الجارية) فيعفو عن ولده وفي حكايات كيد الرجال يرى الملك تماهي الجارية مع المرأة التي ذهبت ضحية مكر الرجل (= ابنه) فيحكمه من جديد. فيتعدل الرسم البياني لآلية تأثير الحكاية على النحو التالي:



بالطبع لا تتضمن جميع الأمثال المستويات الثلاثة الواردة أعلاه: المستوى السردي والمستوى التفسيري والمستوى السلوكي. ففي «حكاية الملك جليعاد» نمرّ على مجموعة من الحكايات لا تفترض ولا تطلب من المتلقي تعديلاً مباشراً في سلوكه فهي تكتفي بتقديم حقيقة عامة، أي أنها تقتصر على المستويين السردي والتفسيري تدعو للتأمل في أحوال الناس ويمكن أن تحمل في طياتها بصورة غير مباشرة قواعد عامة للسلوك. فحكاية «الغراب والحية» التي يرويها الوزير شماس مثلاً للملك جليعاد عند ولادة ولي العهد تبغي جعل الملك يتماهى مع الغراب ويتبصر فقط في أحوال الدهر حيث ينتقل المرء من اليأس (اليأس من حمل زوجته) إلى السعادة (بالمولود الجديد). على هذا المنوال يسرد الوزير حكايات أخرى مثل حكاية الصياد والسمك وحكاية العنكبوت والريح وغيرها تختصر المخطط السابق على النحو التالي:

(١) انظر Susan Suleiman, Le récit exemplaire, revue Poétique No 32, Nov. 1977, p.p. 468-489.

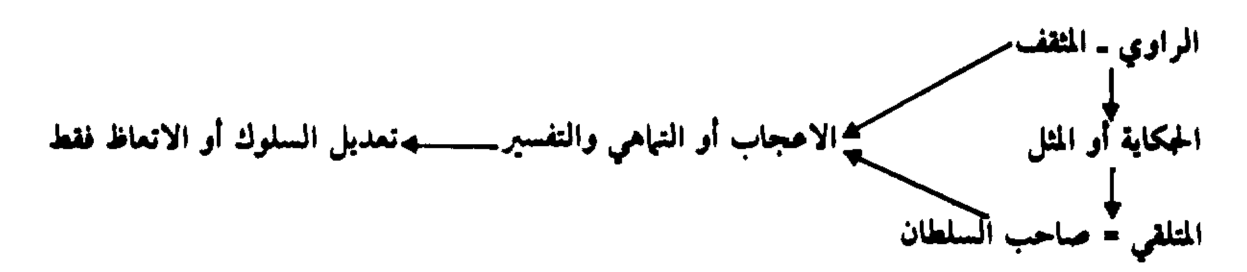


على تنوع صيغها، تشكل الحكاية إغراءً كبيراً لذوي السلطان. ويمكن التأكد بسهولة أن أغلب حكايات «ألف ليلة وليلة» (مع بعض الاستثناءآت مثل «السندباد البحري») موجهة إلى من في يده الحلّ والربط، ليس فقط الملك الغاضب شهريار الذي تروى له الحكايات جميعها بل الأخبار الداخلية التي لا تخلو من ملك أو خليفة[٢]. وإذا غاب الملك أو الخليفة عن إحدى الحكايات حضر العفريت أو الجنّ الذي يتمتع بسلطان مماثل إن لم يكن أكبر من عظماء الدنيا وهو بدوره يطرب للحكاية. وقد يحل محل الملك أو العفريت إنس يتمتعون بقوة سحرية مثل البنات في «الحمال والبنات». فإذا كانت الحكاية ترف الملوك (من المستحيل تقريباً الوقوع على ملك أو خليفة يروي) فهي سلاح من «لا يمكنهم المجاهدة بغير ألسنتهم»..

والصفة هنا موضوعية تنطبق على رواة «ألف ليلة وليلة» من وزراء وظيفتهم إسداء النصح للملك وجواري عالمات ومحكومين لا خلاص لهم إلا باستعمال الخيال أو اللجوء إلى الذاكرة... محترفون أو رواة مناسبة يقومون جزئياً أو كلياً بوظيفة المثقف. يمكننا الآن تصور المخطط النهائي الذي يوجز دور السرد في علاقته مع السلطان:

(١) يجب أن لا نغفل هنا أن المثل على تنوعه يتكامل كنوع أدبي ـ تعليمي بتوجهه الشمولي. فإضافة إلى المتلقي الداخلي في الحكاية (شهريار الذي يستمع إلى اخبار وأمثال شهرزاد، الملك الذي ينفعل بحكايات كيد النساء والملك جيلعاد الذي يستأنس بأمثال الوزير شماس) يجب أن يتوجه المثل إلى متلقٍ خارجي عام هو القارىء أيا كان، والذي لا يمكن ضبط تأثير الحكاية عليه.

(٢) هنالك طور كامل من قصص «ألف ليلة وليلة» تُروى للخليفة هارون الرشيد في مجلسه أو خلال نزهاته الليلية برفقة وزيره وسياف نقمته.



بصيغة أخرى يمكن اعتبار الحكاية (بصفتها الغرائبية أو التعليمية) عنصراً من عناصر استراتيجية المثقف تجاه السلطان(١).

دمنة يقتله النوع

يقدم كتاب «كليلة ودمنة» بنياناً متكاملاً لوظيفة الحكاية بين المثقف والسلطان كما يطرح مسائل إضافية خاصة نتوقف أولاً عند اثنتين منها:

١ ـ اللجوء إلى عالم الحيوان:

إن حكايات «كليلة ودمنة» موضوعة كلها «على أفواه البهائم والطير والوحش والهوام وخشاش الأرض». إن استعمال ألسنة البهائم في الأمثال تقليد أدبي غارق في القدم. لكن هذه الصفة لا تدخل في تعريف «المثل» ولو أنها لازمته. فتعريف المثل في وظيفته وليس في نوعه. فكل حكاية قابلة للتحول إلى مثل شرط تماهي المتلقي مع أبطالها وفهم «معناها» (تفسيرها) والعمل بموجبه. ويقدم كتاب «كليلة ودمنة» تبريراً خاصاً لهذا اللجوء إلى عالم الحيوان. فقد جاء في المقدمة: «ثم جعل كلامه على ألسن البهائم والسباع والطير ليكون ظاهره لهواً للخواص والعوام وباطنه رياضة لعقول الخاصة». ويضيف ابن المقفع في باب «غرض الكتاب»: «وضع (العلماء) هذا الكتاب على أفواه البهائم والطير. . . فوجدوا متصرفاً في القول وشعاباً يأخذون فيها. وأما هو (الكتاب)

---

(١) تقتضي الاشارة إلى مساهمات عبد الفتاح كيليطو في دراسة الأدب السردي العربي:
ـ الكتابة والتناسخ، بيروت، ١٩٨٥.
ـ الادب والغرابة، دار الطليعة، ١٩٨٣. إضافة الى اطروحته بالفرنسية حول مقامات الحريري.

فجمع حكمةً ولهواً فاختاره الحكماء والسفهاء للهوه والمتعلم من الأحداث ناشط في حفظ ما صار إليه من أمر في صدره». هكذا يبدو «كليلة ودمنة» - في نظر واضعه على الأقل - كتاباً نخبوياً يريد كاتبه تقليص عدد «متلقيه» عمداً. في دراسته لنصوص الأمثال في الأناجيل يلحظ ستاروبينسكي ظاهرة مشابهة: «إن التعليم هنا يأخذ طابعاً محدوداً ودفاعياً. فهو مقفل على من لا آذان لهم ويقفل هكذا في وجههم أبواب الخلاص. إن اللجوء إلى المثل لا يبغي الهمّ التربوي عبر اقتراب قصصي من الحقيقة بل يحدّ عمداً من عدد النخبة ويُبقي خارجاً من لا يملكون الذكاء الكافي»[1]. وكأن مؤلف «كليلة ودمنة» يريد حصر الحوار بينه وبين الملك، بين بيدبا ودبشليم، بين المثقف والسلطان.

٢ - الهاجس التفسيري:

وهو نابع من ادعاء المثقف - الكاتب وكبريائه يكمّل المسألة السابقة ويتعارض معها. يخاف الراوي على الملك الّا يفهم قصده فيشفع حكاياته بتفسير واضح يكون إجمالاً سابقاً للمثل. فالأمثال التي لا تحمل تفسيراً واضحاً (وهي كثيرة عند لافونتين خاصة وفي الأناجيل أحياناً) تفسح في المجال لاستنتاجات قد تكون متعارضة. لكن الشرح السابق لغرض الحكاية يفتحها للعوام ويسهل «قراءتها» بالتالي. فإن أبواب كليلة ودمنة تعلن بشكل منهجي عن مرادها من السطر الأول (باب القرد والغيلم: «قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف إضربْ لي مثل الرجل الذي يطلب الحاجة فإذا ظفر بها أضاعها»). فلا يبقى من مكان للالتباس إذ أن المثل حكاية سردية تحمل معنى آحادياً بعكس الحكاية الغرائبية التي لا تحمل «معنى» مباشراً بل تخضع لتأويلات لا تحصى. ورغم ذلك فإن ابن المقفع لا يركن إلى ذكاء المتلقّين وهو يصنفهم إلى ثلاثة أنواع مطابقة لمستويات الحكاية التعليمية الثلاث (السردي والتفسيري والسلوكي): فهناك أولاً من يكتفي بالسرد ويلهو بالحكاية فهو «لم يدر ما أريد

---

(١) J. Starobinsky, Analyse structural, et exégése biblique, Genéve. P.86.

بتلك المعاني ولا أية ثمرة يجتني منها ولا أية نتيجة تحصل له من مقدمات ما تضمنه هذا الكتاب».

يليه من «فهم هذا الكتاب وبلغ نهاية علمه فيه» أي من ارتقى إلى المستوى التفسيري وتوقّف عنده ومثله مثل الرجل الذي علم بالسارق في بيته ليلاً فاستكنّ له حتى غلبه النعاس «فأخذ اللص المتاع وفاز به». الصنف الأخير هو الصنف الأمثل، الذي يقرأ ويفهم ويعمل بموجب علمه: «العلم لا يتم إلا بالعمل وان العلم كالشجرة والعمل به كالثمرة»[1].

بهذه الملاحظات والتحذيرات يكتمل عتاد المثقف ويمكنه البدء بعملية تدجين السلطان عبر الحكاية. وقد حاول بيدبا الفيلسوف بادىء الأمر اللجوء إلى الخطاب المباشر فدخل على الملك وألقى فيه موعظة كانت نتيجتها الأولى تقييده بالأغلال ورميه في السجن. فكانت المداورة - «الأمثال» - هي الوسيلة الأنجح. وهكذا، كتب «كليلة ودمنة» في ١٥ باباً متفاوتة الحجم يدور كل واحد منها حول برنامج تعليمي مستقل (العدو الذي لا يغترّ به، الذي يستعجل في الأمر قبل البيان...) وفي كل باب شخصيات (حيوانية) جديدة. أما الأخوان من بنات آوى كليلة ودمنة اللذين سمّي الكتاب باسمهما فهما أبطال البابين الأولين فقط: الأسد والثور ويليه الفحص عن أمر دمنة وهما بابان متصلان يكمل الثاني حكاية الأول. ويحتلان أكثر من ثلث الكتاب ويقدمان أغنى نموذج تتداخل فيه وظائف الحكاية بعلاقة المثقف بالسلطان.

«فالأسد والثور» حكاية بمرحلتين:

١ - نجاح دمنة في كسب ودّ الأسد بإخضاع الثور له.

٢ - إقناع الأسد بقتل الثور لأنه احتلّ إلى جانب الأسد المكان الذي كان يطمح إليه دمنة وانكشاف أمر دمنة والحكم عليه بالموت.

بصيغة أخرى، تروي الحكاية صعود دمنة وموته كنموذج «للمتحابين يقطع

(١) كليلة ودمنة، المكتبة الأهلية، بيروت. ص ٨٣ - ٨٥.

بينهما الكذوب المحتال حتى يحملهما على العداوة والبغضاء». يحاول هـذا العنوان إعطاء المثل الصفة الإنسانية الشاملة (المتحابين والكذوب) وهو في المطلق يحمل هذا المغزى العام ويدعو السامع أو المتلقي للحذر من النـمّام فاسـد المودّة. لكن «الأسـد والثور» ليس سـوى مثل يـروي قدرة «المثقف» عـلى التأثـير على سلوك الملك بواسطة الأمثال. ويتضح هذا التداخـل عبر الصيغـة التاليـة: عبدالله بن المقفع («المثقف») يروي لمن يهمه الأمر (قارىء عام أو الخليفـة المنصور أو عمّـه عيسى بن علي حاكم الاهواز. . .) حكاية بيدبـا الفيلسوف («المثقف») ودبشليم الملك حيث يروي الأول للثاني حكاية دمنة («المثقف») والأسد (الملك) ويتكثّف نظام السرد والتلقّي عندمـا يروي دمنـة لكليلة مثلاً حكـاية الغـراب وابن آوى الذي يروي للغـراب حكايـة العلجوم والسرطـان. يمكن اعتبار ابن المقفـع (أو مؤلف الكتـاب الفـارسي) الـراوي الخـارجي وقـارىء الكتـاب (أو الخليفـة المنصـور. . .) المتلقي الخارجي بينـما تنحدر بـاقي الشخصيات بـين راوٍ داخـلي ومتلقٍّ داخلي. وميزة «الأسد والثور» أنها تخلق تماثلاً قوياً بـين الراوي الخـارجي والراوي الداخلي والمتلقي الخارجي والمتلقي الـداخلي يتـواجه فيهـا «المثقف» مع السلطان على مستويات ثلاثة:

ابن المقفع	المنصور أو أحد أعمامه
بيدبا	دبشليم
دمنة	الأسد

أما دمنة فإضافة إلى كونه «لا يجاهد إلا بلسانه» فهو يعرِّف عن نفسه كرجل «ذا رأي» و«رجل أديب رفيق لو شاء أن يبطل حقاً أو يحقق باطلاً لفعل كالمصور الماهر الذي يصوّر في الحيطان صوراً كأنها خارجة وليست بخارجة وأخرى كـأنها داخلة وليست بداخلة»[1]. هذا هـو المثقف أو المثقف ـ المضاد وكـأن ابن المقفع وقبله بيدبا يحذّران الملك من الكتّاب والفلاسفة الآخرين «كأن الراوي الخارجي

(١) كليلة ودمنة، ص ١٣٦.

يطلب من المتلقي الخارجي صمّ أذنيه على نصائح باقي المثقفين». فتتحول لعبة الأمثال إلى سلاح تحريضي لا هوادة فيه. والأمثال هي سلاح دمنة في مرحلتي الفعل (كسب ود الأسد ومن ثم دفعه لقتل الثور) وسلاح عليه. فهو يطلق الأمثال باتجاه الآخرين وشقيقه كليلة يطلقها باتجاهه. والحكايات في «الأسد والثور» على نوعين كما أسلفنا: حكاية تحمل المتلقي على تفسيرها وتغيير سلوكه وحكاية لا تتطلب تغييراً في السلوك. وتكمن قوة دمنة في قدرته على دفع المتلقي إلى الانصياع لسلطان المثل والعمل مباشرةً بموجبه. فهو إذا أراد من الأسد أن يتخطى خوفه من خوار الثور روى له حكاية الثعلب والطبل المعلق على شجرة تضربه الريح («ليس من كل الاصوات تجب الهيبة»). ولما أراد دمنة «تحميل» الأسد ضد الثور روى له حكاية السمكات الثلاث وحكاية القملة والبرغوث ليحذّره من خطر الثور عليه. فينساق الأسد إلى قتال الثور. هكذا ينجح دمنة في دفع الأسد إلى فعلين متناقضين تجاه الثور وذلك بفعل المثل الذي صوّر «آكل العشب» تارة كطبل فارغ وطوراً كصياد ينقض على السمكة أو برغوث يسبب موت القملة. كأن الحكاية هي محرك الحدث ومرآته لا تواكبه فحسب بل تفتعله غالباً. يطبق دمنة الخطة نفسها على الثور فيحمّله على الأسد عبر حكاية الطيطوى ووكيل البحر فتنشب المعركة بينهما ويصل دمنة إلى مأربه فيقتل الأسد الثور.

بعد انكشاف حيلته ـ النمر يسترق السمع على محادثته مع كليلة ـ لا يرمي دمنة سلاحه. يستمر في المقارعة والدفاع عن نفسه فيحذّر متهميه من التسرع في الحكم عليه ويحيلهم على المرأة وخليلها المصوّر الماهر ثم ينتقل إلى الهجوم فيتحدى المحكمة ويحذر الشهود من عواقب شهادة الزور على صورة الطبيب الذي ادّعى العلم بما يجهل فمات بالسمّ كما أمات مريضه.

ثم يُسكت سيد الخنازير بحكاية الحرّاث والمرأتين ويرافع أمام القاضي بمثل البازيار قاذف زوجة مولاه. فتنتهي محاكمة دمنة دون أن يستطيع القاضي إثبات الجريمة عليه. فلقد نجح في امتحان الأمثال واستعمال سلطتها حتى النهاية.

لكن موته محتوم ويقع في آخر سطور الحكاية ضحية النمر الذي استرق السمع إلى حواره مع كليلة فيقتل دمنة «أشنع قتلة». فمشكلة دمنة أنه يلقي الأمثال ببراعة لكنه لا يتلقاها. فمعادلة التماهي مع شخصيات الحكاية وتفسير معناها والتعرف بموجبه يمارسها على غيره (الأسد، الثور، أم الأسد، سيد الخنازير، القاضي. . .) ويعفي نفسه منها وهنا مقتله. فمنذ اللحظة التي صارح فيها دمنة شقيقه كليلة بإرادته التقرب من الأسد يحذّره هذا الأخير ويحكي له مثل القرد الذي حاول تقليد النجار فتدلى ذنبه في شق الخشبة وكاد يغشى عليه من الألم.

وعندما يسرّ دمنة ثانية لشقيقه برغبته في الإيقاع بين الأسد والثور يحذره كليلة من عواقب ذلك ويخبره حكاية الناسك والسارق. لكن عبثاً، فإن طموح دمنة الأعمى يبطل مفعول الأمثال عليه فيسرع إلى خنقه.

أما مصير دمنة فمكتوب من الأصل في مكان آخر. في مطلع باب «الأسد والثور» حيث يروي بيدبا لدبشليم حكاية «المتحابين يقطع بينهما الكذوب المحتال». فالنعوت واضحة: (المتحابان هما الأسد والثور والمحتال الكذوب هو دمنة). أما الوظيفة العامة للمثل فممهورة في آخره: «من نظر في هذا فليعلم أن من أراد منفعة نفسه بضرّ غيره بالخلابة والمكر فإنه سيجزى على خلابته ومكره»[1].

فبالرغم من فصاحة لسانه وقدرته الفائقة على ابتداع الأمثال المناسبة (كما يقول: «لكل مقام مقال») فإن دمنة «سيجزى» على مكره في آخر الأمر وعقابه شرط أساسي من شروط إتمام «مثل» الأسد والثور. فدمنة لا يقتله الأسد ثأراً لصديقه الثور بل تقتله الحكاية التعليمية نفسها. دمنة يقع (أو هو واقع من الأساس) ضحية النوع الأدبي الذي يتقنه وهو «المثل».

إن «كليلة ودمنة» تظهر في آن معاً فعالية الحكاية وحدودها كما تبرهن على

(١) كليلة ودمنة، ص ٢٢٦.

قدرة «المثقف» وعجزه. فأهمية هذا الكتاب تكمن في رسمه تخوم اللعبة: إن «المثل» مشروع وهمي، فالواقع يرشدنا إلى أن «الادب» لا يغيّر سلوك الناس (وأصحاب السلطان بالتحديد) ولو ظلّ سحره حلم المثقف وسلاحه المرتجى. ورغم أن شهرزاد نجت بفعل أخبارها وبيدبا الفيلسوف استطاع إصلاح دبشليم الملك بأمثاله فإن عبدالله ابن المقفع مات حرقاً.





الفقيه معلّم السلطان
النصيحة والتدبير

سعيد بنسعيد العَلَوي

«علم الدين: أصله وطريقه الاستدلال بالشاهد على الغائب وبالمتفق عليه على المختلف فيه، وجهة استخراج الرأي - وهذا هو علم السياسة على الحقيقة».

الماوردي - نصيحة الملوك

«فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا».

الغزالي - إحياء علوم الدين

يميز صاحب «إحياء علوم الدين» بين فن الفقه ونظر الفقيه من جهة أولى، وفن «السلوك» أو «المعاملة» وعمل المرشد الروحي من جهة ثانية. ومسائل الدين كلها، من عادات وعبادات على السواء، تتعلق بالنظرين وتكون موضعاً لعمل كل من الفقيه والمرشد الروحي. فالصلاة، على سبيل المثال، سلوك تعبدي وتعبير عن الصلة التي تقوم بين المؤمن وخالقه فهي تستدعي لذلك كله ما تستدعيه هذه المناجاة من ذل وخشوع، في الوقوف بين يدي الرب، وتتطلب ما يتطلبه جلال الموقف من إحضار للقلب وصدق للباطن. ولكن الصلاة، مع ذلك، مجموعة حركات وأعمال تضبطها جملة من القواعد والأحكام الدقيقة، في

مـراعاتهـا تكون الصحـة وفي الإخلال بهـا يكون بـطلان الصلاة وفسـادهـا من الناحية الشرعية وفي ذلك كله لا مدخل لقلب أو باطن. يحكم الفقيه على صلاة المصلي بالصحة «إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، وإن كـان غافـلاً في جميع صلاته من أولها الى آخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاتـه في السوق (. . .) فأما الخشوع وإحضار القلب، الذي هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر، فلا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجاً عن فنـه»[1]، فالفقيـه والمرشد الروحي يقفان، أو يكادان، على طـرفي نقيض: «فإن جميـع نظر الفقيـه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة»، والمـرشد الـروحي همه وعمله «مـا يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحـوال القلب وأخلاقـه المحمودة والمـذمومـة». والفقيـه وثيق الصلة بعالم الـدنيا وأمـور الخلق من جهـة أنهم بشر تحـدث بينهم الخصـومات وتنشـأ النزاعـات بحكم ما يحـركهم من نـوازع وأهـواء وغـرائـز. «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بـين الخلق إذا تنازعـوا بحكم الشهوات» (. . .) وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة»[2].

موقع الفقيه يجعله حكماً بـين الناس فهـو يقضي بينهم بما يعلمـه من أحكام الحلال والحرام، وبما يمكن أن يبلغه من أحكام، غير منصوص عليها ولا مجمع، عن طريق الفتيا والاجتهـاد. ولكن للفقيه مـوقعاً آخـر، ربما كـان أعظم خـطراً وأضخم مسؤولية: ذلك الموقع هـو ما يحصـل له عنـد الاتصال بـالسياسـة، في معناها العملي الدقيق والمباشر، والالتقاء بـالساسـة والحكام، المـالكين الفعليـين لزمام الأمور. والصلة بين الفقيه والحاكم تتصل من أكثر من جهـة وتقوم لأكـثر من سبب: فالسلطان لا يطلب من الفقيه ما لديه من معرفة «تقنية» بأمور الدين (عبادات ومعاملات)، بل هو يريـد منه أن يكـون عليه مشيـراً في قضايـا تتعلق بالممارسة السياسية الفعلية ويطلب منه، متى اقتضت السياسة ذلـك، أن يجد لما يقوم به المسوغ والتبريـر من الشرع. والفقيه لا يكـون «فروعيـاً» فحسب يحكم

---

(١) الغـزالي: إحياء علوم الـدين. ـ دار المعـرفـة، د.ت، بـيروت (خمسـة أجزاء) الجزء الأول. ص ١٨.

(٢) المرجع السابق. ص ١٧ ـ ١٩.

بالتحليل والتحريم ويفتي بالإباحة أو الحظر في نازلة من النوازل، بل هو «أصولي» يرقى به نظره الى مرتبة القادر على استخلاص العظة والعبرة من أخبار الأمم السالفة والممالك المتقدمة وعمل الخلفاء السابقين، وهو لذلك معلم للسلطان ومرشد له على حد تعبير الغزالي. ولو شئنا أن نعبّر عن العلاقة التي تقوم بين الفقه والسياسة، وطلبنا العبارة المعروفة في سياق الفكر السياسي في الاسلام، لقلنا عن تلك الصلة إنها فن التدبير: تدبير شؤون الخلق، وتدبير شؤون الرئاسة والسلطة. وقد يلزم، من أجل توضيح أفضل لهذه الصلة، أن ننظر الى «تدبير الفقيه» في هذا السياق العام للفكر السياسي في الإسلام أو أنه يلزمنا، تخفيفاً لهذه الشروط وخوفاً من الابتعاد عن طبيعة بحثنا وما التزمنا به، أن نتوقف عند بعض المقارنات العامة والسريعة بين مفهوم «التدبير» في العبارات المختلفة.

يحفل التراث العربي الإسلامي بجملة من كتب آداب السياسة والنصائح والمواعظ التي ترجع كلها الى أمور السلطان، وحسن تدبير شؤون الرعية والإمارة. وربما كانت النصوص، لكثرتها، أكبر من أن تحصى وأعظم من أن تعدد وتذكر، ولكنا نشير الى البعض منها لاتساع تداولها واشتمال عدد من كتب الأدب والمنتخبات عليها. فنحن نذكر كتب عبدالله ابن المقفع، ونذكر الجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك» (. . .)، (أو المنسوب اليه على كل حال) ونذكر ابن قتيبة الدينوري في «عيون الأخبار»، ونذكر، في مثل أخير ونموذج فريد كتاب أبي الوفاء المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

اشتهر «كليلة ودمنة» ككتاب في الأخلاق تلتمس فيه الحكمة على لسان الحيوانات وتقتبس الموعظة مما ترتكبه من أخطاء وتقع فيه من مزالق نتيجة الأهواء والنوازع. ولكن هذا الحوار بين الحكيم الفارسي «بيدبا» وتلميذه الملك يتسع، في غير عناء، لتأويل سياسي جليّ ما دام الحاكم يخرج من النظر فيه بدروس وعبر تلهمه في قراراته وأفعاله. واشتهر بجانب الكتاب الفارسي المعرب، أو المجهول الأصل (ولهذا الجهل بالمؤلف دلالة سنرجع اليها) نص آخر هو «الأدب الكبير». فابن المقفع، وان كان يخاطب في الكتاب «طالب الأدب»

الذي قد يصبح يوماً ما كاتباً للسلطان أو يدخل في عداد خاصته، فإنه يخصص باباً طويلاً «في وصف الحذر إذا تقلدت شيئاً من أمر السلطان وغيره» وآخر في «صحبة السلطان»، وآخر في ذكر «أصناف الملوك» وبالتالي فهو يكتب في التدبير وفنونه. وقصد ابن المقفع يغدو أكثر وضوحاً وقوله أكثر صراحة وجلاءً في كلّ من «رسالة الصحابة» و«يتيمة السلطان». فأما في الأولى فهو يخاطب الخليفة العباسي خطاب إشارة عليه فيما يصلح به أمر العامة، وهو، وإن كان يقول انه «لا يزيد صاحب الرأي على أن يكون مخبراً أو مذكراً»[1] فإنه يجزم «علماً لا يخالطه شك أن عامةً قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل إمامها». ويشير عليه بوجوب الزيادة في أعطيات الجند وأرزاقهم: «وانما يحتاج الجند اليوم الى ما يحتاجون اليه من كثر الرزق لغلاء الأسعار»[2]. وأما في الثانية فهو يقرأ له كل ما أمكنه أن يجده من حكم الأمم السالفة وآدابها في فنون السياسية والإمارة وعصارة ما يجده من حكمة بليغة وقول فصل، فهي نصيحة «يتيمة» لا يمكن أن يختص بها أحد غير أمير المؤمنين، هي قول الحكيم (وقد طلب منه ان يصف بوصف جامع كلًّا من الدولة والعقل والعافية، وأن يفاضل بينها إن استطاع) وقد حسم الأمر: «وأنت أيتها الدولة فقوة، وقهر، وتدبير»[3]. ولكن حقيقة الأمر أن الحدين الأول والثاني (القوة والقهر) ملازمان للحد الثالث بل هما نعتان له ومضافان إليه.

لا أتوقف عند الجاحظ في «التاج» ولا عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار» وإن كنت أشير إلى أن كليهما قد أخذا من ابن المقفع شيئاً غير يسير على ما في نظريهما من تباعد واختلاف بحكم اعتزال الأول منهما وانتماء الثاني، الجلي، الى الدائرة السنية. وبهذه الإشارة، أقصد التنبيه، إلى ما بينهما من اشتراك في الإرث الحضاري وانتماء الى الفضاء المعرفي الواحد. ولكن أريد أن اتريث برهة وجيزة

---

(١) عبد الله ابن المقفع: رسالة الصحابة؛ ضمن مجموع «رسائل البلغاء» ـ نشر محمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٤٦، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق. ص ١٢٤ ـ ١٣٣.

(٣) ابن المقفع: يتيمة السلطان؛ ضمن المجموع المذكور أعلاه. ص ١٧١.

عند صاحب «مختار الحكم ومحاسن الكلم»؛ يقول في خطبة كتابه:

«وكنت قد قرأت كتباً فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين. فرأيت فيها وصايا أعجبتني ومواعظ التاطت بقلبي وآداباً استحسنتها نفسي يكثر انتفاع المتدبر لها وتعظم فائدة العامل بها: «فيها جذب إلى فعل الخير وتنبيه على حسن السياسة وترغيب في التزود الى الآخرة. فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعاً»[1].

وما نحاه من جمع من «مختار الحكم» هو الإتيان بأقوال الأنبياء وخطبهم، كتب اليونان (شيث بن آدم، ادريس أو هرمس، صاب بن إدريس ـ وإليه تنسب الصابئة كما يذكر) فخطب الحكماء (هومير، سولون، زينون، ابقراط، فيثاغوراس، ديوجين...)، فكلام الفلاسفة الثلاثة الكبار (سقراط، أفلاطون، أرسطو) ثم يحصي عديداً من أخبار الإسكندر ومواعظه، ويأتي بأقوال مشاهير الأطباء، مثل جالينوس، والعلماء، مثل بطليموس. ثم إنه يأتي بباب جامع «لأقوال جماعة من الحكماء عرفت أسماؤهم ولم يوجد لكل واحد منهم ما يصلح أن يفرد له باب جمعه في موضع واحد». وختام ما استحسنه من كلم وما اختاره من حكم جعله «باب آداب لم يعرف قائلها فجمعت في موضع واحد»، وهنا يلزم التنبيه الى جملة أشياء. منها أولاً أنه يجعلها «مسك الختام»، فهو يريد لها أن تكون آخر ما يعلق بذهن قارئه فهو، في الحقيقة، خلاصة ما يستصفيه من عبرة وموعظة بعد أن عرض لخطب وأقوال كل من أتى بهم من الأنبياء، والحكماء، والفلاسفة، والأطباء، والعلماء. ومنها، ثانياً، أن القارىء سرعان ما يجد أن قراءات أبي الوفاء في كتب «الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين» قد انتهت به الى «أسلمة» جلّ ما قرأه فهو إذن قد قام بـ «قراءة» تلك الكتب، على نحو ما تحتمله هذه اللفظة في عبارتنا اليوم: بمعنى أنه كان يقرأ وهو يستحضر كامل خزانه المعرفي، وانتمائه الحضاري العربي، ومعتقده الديني فهو

---

(١) المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم (تحقيق عبد الرحمن بدوي) ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥. بيروت، ص ٢.

«طالب أدب»، على حد تعبير ابن المقفع، وهو صاحب «ضالّـة» يلتمسها حيث يجدها. وليس من الضروري في شيء أن تنسب لقائل أو يعلم لها صاحب فليس ذلك شرطاً في المعرفة، بل وقد يستحسن «نسيان» المؤلف وإهماله ويجمل بالباحث عن الضالة (= الحكمة) وبالراغب في الأدب، أحياناً، الا ينسب القول لقائل. وقد لا يعدو عمل «طالب الأدب» فعل الفلاح الذي يغرس حقلاً فيتعهده بالرعاية والحراسة، ولا يعدو المؤلف أن يكون، «فزاعة» يجعلها لتخويف الطير وصرفها عن اختطاف البذرة فكأنه «مؤلف من قش»[1] قد يخيف السارق تحت ستار الليل وظلامه ولكنه لا يخدع الناظر العاقل، في ضوء النهار وجلائه. وقد يبحث الدارس، ويوفق، في إرجاع الأقوال الى أصحابها وردها الى أصولها ومصادرها ولكن بحثه هذا يكون في غير كبير طائل: وقد يفيد في معرفة بعض مكونات الثقافة السياسية الحكمية ومصادرها، ولكنه لا يوصل الى معنى تلك الثقافة ذاتها وارتباط المنتمي اليها بها.

في التراث العربي الإسلامي إذن نتف ومتفرقات تستقصي وتستجمع فتفيد كلها الحديث عن وجوب الأخذ بحكم الأمم المتقدمة وتجاربها، في السياسة والإمارة، والأتعاظ بأخبارها وأحوالها وكذا الاتعاظ، اتعاظ الملوك والحكام، بما كان من عظمائها وكبارها في شؤون الحكم والتدبير. ولكن الفقيه وإن كان لذلك التراث قارئاً، وهو قارىء له على نحو ما سنرى، ولو كان همّه «معرفة طرق السياسة والحراسة» فنظره مختلف وطريقه متغاير وإن أخذ من معاني «التدبير» على ما تورده كل النصوص التي أشرنا اليها بنصيب وافر أحياناً. وانما هو إرث يدخل في تكوين قاعدة شخصيته الفكرية أو «شخصيته القاعدية»، وهو يلتقي في الاقتباس من ذلك السجل الثقافي مع ناظر آخر في السياسة، غيره، ومشارك

---

(١) تعبير نقتبسه من الأستاذ عبد الفتاح كيليطو؛

Abdelfattah Kilito: l'auteur et ses doubles.— les éditions du seuil (collection peotique,) Paris, 1985.

أنظر، على الخصوص، الفصل السابع من الكتاب في حديثه عن «الجاحظ والتزييف»، حيث يعترف أبو عثمان بنسبة كثير من أقواله الشخصية الى غيره احتماءً وراء سلطتهم المعرفية ونفاذ قولهم لقوة تأثيرهم في القارىء؛ ص ٧٢ ـ ٨٢.

له في العبارة: عبارة التدبير. وكما أنا عرجنا على معاني «التدبير» في عبارة بعض من ذكرنا من الأدباء وطلاب الحكمة، فإنا نقف، وقفة إيجاز كثير واختصار شديد، عند المعنى الذي يفيده «التدبير» في عبارة فلاسفة الإسلام.

يشترط أبو نصر الفارابي، في قيام «المدينة الفاضلة»، وجوب تحقق «الرئاسة الفاضلة». ولكن الرئاسة الفاضلة ذاتها لا تكون إلاّ باجتماع شروط كثيرة يشرحها معنى الفيلسوف الرئيس عند أفلاطون، من وجه أول، ويفسرها عمل الفيلسوف ووظيفته عند أرسطو، من وجه ثانٍ. فالعالم له نظام معلوم، به يكون وحسب قوانينه يسير، والموجودات مراتب وتراتب. بالمراتب يكون خضوع الموجودات لبعضها البعض، حسب ما يكون لها من الرتبة وما تتوافر عليه من الشرف وبالترتيب الطبيعي تتسلسل وترتقي نحو الأعلى في المرتبة الى أن تبلغ الرتبة العليا التي هي رئاسة مطلقاً: تدبر من دونها وتتدبر بأمرها وحده «ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة الى رتبة رئاسة أكمل منها الى أن ينتهي الى رتبة لا يمكن أن يكون فيها إلا موجود واحد: واحد في العدد، وواحد من كل وجوه الوحدة»[1]. ومما في العالم من نظام تكون الوحدة في الوجود والموجودات، وإن بدت الكثرة، ويكون التوافق والانسجام، وإن بدا النفور والاختلاف. ولكن هذا كله لا يكون إلا لأن للعالم «مدبّراً» ولأن في الأمر كله تقدير وتدبير. والفيلسوف، دون غيره، يستطيع أن يفهم هذا النظام وذاك الترتيب فهو، إذ يرتقي في «جدل صاعد»، يستطيع أن يصعد بفكره من «المكونات البسيطة» التي ليست لها رئاسة على شيء أصلاً وإنما تصدر عنها من الأفعال التي تخدم بها فقط «فيرتقي ويرتقي الى أن يبلغ» ذلك الأول الواحد الأقدم الذي لا شيء يمكن أن يكون أكثر تقدماً منه. ثم هو إذ ينزل، بعد ذلك، في «جدل هابط» يقدر على معرفة الكيفية التي تكون بها الوحدة عن الكثرة ويخترق الأمر الواحد الصادر عنه كل الموجودات وجميع الرتب والمراتب. وحيث إن الاجتماع البشري لا يكون فاضلاً حقاً إلا إذا كان على غرار نظام

(١) الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى؛ (تحقيق محسن مهدي) ـ دار المشرق، ١٩٦٨، بيروت، ص ٦٢.

العالم وحسنه، والرئيس لا يكون فاضلاً إلا متى كان عمله «تاسياً» بعمل مدير العالم واقتداء به فإن القادر على بناء «المدينة الفاضلة» أولاً، ثم على رئاستها ثانياً هو الفيلسوف. فالفلسفة، في المناخ المعرفي الأفلاطوني، تقترن بالسياسة فلا تكون إلا بها كما أن السياسة، على الوجه اللائق والأحق، لا تتم الا بحصول الفلسفة. ولذلك، فالفارابي يخلص الى أنه «يلزم أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام لأنه لا يمكن ان يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك»[1]. فالفلسفة شرط ضروري وكافٍ لاقتدار «مدبر الأمة» (وهو الرئيس الفاضل) على اكتناه سر عمل «مدبر العالم» (وهو الله) وهي الشرط نفسه للاقتدار على تبين التناظر اللازم تحقيقه بين «تدبير العالم» (وهو الكون كله في تعدده واختلاف موجوداته وكثرتها)، و«تدبير الأمة» (وهي علامة الاجتماع البشري وصورته المثلى). وهكذا، فإن التدبير لا يكون مجرد اقتران بين الفلسفة والسياسة وإنما هو تداخل وتفاعل بينهما وحضور قوي وحاسم ومهيمن للفلسفة في السياسة.

لقد بلغ الأخذ والاقتباس عن «آداب الحكماء اليونانيين» أقصى ما يمكن بلوغه في النظر السياسي في الإسلام مع الفارابي، فهو اتحاد معه وانصهار فيه مع الحرص على وساطة «الملة المشتركة» أو الدين الواحد، ولكن هذا الأخذ عند الفارابي عكس كل الصعوبات والمشاكل العويصة الناجمة عن ذلك. وعند الفيلسوف بلغ الأمر، في نظر السلطان الفعلي والحاكم الحقيقي، المدى الأقصى الذي لا يمكن مجاراته فيه، إذ يريد الاستئثار بالسلطة والاستحواذ عليها فلا يمكن الاستماع إليه أو الأخذ منه. وإنما السلطان يطلب ناصحاً ومشيراً عليه بما عساه ينير له ما يرجع اليه، على الحقيقة، من تدبير: تدبير شؤون الأمة، وتدبير شؤون الدولة والإمارة، فكيف يكون إرشاد الفقيه ونصيحته أو ما الرأي في اتصال النصيحة بالتدبير العملي؟ وبالأحرى: ما التدبير في عبارة الفقيه؟

أول ما يستهل به الفقهاء مؤلفاتهم السياسية، سواء ما كان منها تشريعاً

---

(١) المرجع السابق؛ ص ٦٦.

فقهياً أو كان نظراً وتدبراً في أحوال الممالك والأمم، هو التأكيد على الطابع الديني للنصيحة ودلالة الكتابة فيها على التزام صاحبها بأمر الشرع. ذلك ما نجده عند القاضي أبي يوسف، مؤلف «كتاب الخراج»، وهو من سار الدارسون على اعتباره أقدم فقيه كتب في الموضوع. فالقاضي يعقوب بن إبراهيم، جليس هارون الرشيد والمقرب إليه، يصدر كتابه (في الإجابة عن أسئلة الرشيد المتعلقة بمعرفة أحكام جباية الخراج وما إليه من صدقات وعشور) بمقدمة يضمنها جملة من المواعظ المعززة بأحاديث النبي وبأقوال السلف وأخبارهم. ومن جملة ما ضمنه في تلك المقدمة، الشهيرة رغم قصرها، قوله: «وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحته لك وبينته. فتفقهه وتدبره، وردد قراءته حتى تحفظه: فإني قد اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه»[1] . وأبو الحسن الماوردي سيقول في تصدير كتابه الشهير (الأحكام السلطانية). «أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه وما عليه منها فيوفيه»[2]. وإذا كان قول الماوردي هنا يشير إلى ما نحن بصدده من معنى الصلة بين الفقيه والسلطان (الفقيه يشير والسلطان يقرر ويختار)، فإن هناك مغزىً آخر يكشف عنه هذا القول: وهو اعتبار المؤلف عمله امتثالاً لأمر «من لزمت طاعته». والطاعة، طاعة أولي الأمر، تلزم الفقيه من جهة الشرع مثلما أن نصحه مما يجب عليه بل إن النصيحة بعض من الطاعة وجزء منها. ولذلك. فإن الماوردي، مرشد السلطان في «نصيحة الملوك» وما شاكله من المؤلفات الأخرى، مما سنذكره لاحقاً، يرى أن الداعي الأول والأكبر الى النصيحة هو الأمر الديني، أي الشرع. فهو يستشهد بقوله في القرآن الكريم: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ (البقرة: ١٤٦). كما يستشهد بغيرها. وهو يأتي بعدد من الأحاديث النبوية ومنها: «الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين

(١) القاضي أبو يوسف: كتاب الخراج. المطبعة السلفية، ١٣٩٢ هـ، القاهرة، ص ٦.
(٢) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية. نشرة النعساني، ١٩٥٩، القاهرة، ص ٣.

وعامتهم». فالنصيحة للملوك واجب ديني لأن صلاح العالم وصلاح الأمة، في دينها ودنياها معاً، يكونان في صلاح الملوك. وهو لذلك يقول عن «نصيحة الملوك»: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين وسنن الرسول، ﷺ، والخلفاء الراشدين ونحذرهم سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح الأحدوثة واستحقاق العقوبة عاجلاً وآجلاً»[1] . يقول عن الكتاب ذلك وإن كان قد ضمنه أبواباً تتعلق بسياسة العامة، وأخرى منها ما يتعلق بتدبير الأموال، ومنها ما يتعلق بتدبير الأعداء «وأهل الخيانات» فضلاً عن باب يسهب فيه في عرض الأسباب التي «من جهتها يعرض الفساد في الممالك والملك». يقول ذلك عن كتابه وإن كان قد ضمنه كثيراً من «أخبار» الفرس واليونان ورجع فيه ليقتبس أقوالاً تطول أحياناً من «عهد أردشير» وخطب أرسطو الى الإسكندر، لكثير مما عرضنا له بالإشارة سابقاً. فالكتاب كتاب «ديني» من حيث الغاية والقصد لا من حيث المحتوى والمضمون، ولو حكمنا على الكتاب من حيث محتواه فحسب، وجردناه عن الهدف الذي يروم تحقيقه وفصلناه عن القصد الذي يحركه، فقد لا نجد فيه ما يجاوز عمل من ذكرنا من المتقدمين من طلّاب الأدب والباحثين عن تدوين الحكم والمواعظ. إنه كتاب ديني من جهة انتماء صاحبه الى علم من العلوم الدينية، هو الفقه، ومن جهة أنه تدبّر في أحوال الممالك والملوك بلغة الفقه ومصطلحه، وبآلياته في المعالجة والتحليل.

فكيف يقرأ الفقيه تاريخ الأمم والدول والملوك اذن؟

لا يقرأ الفقيه ذلك التاريخ باعتباره فقيهاً «فروعياً»، همّه الرجوع الى القواعد والقوانين المدوّنة والحكم بالنظر الى منطوقها ومضمونها، بل هو يقرأ في التاريخ قراءة «الأصولي». وأخص وجوه عمل الأصولي هو، كما نعلم، الاجتهاد والتعليل: الاجتهاد في الحصول على الأحكام الملائمة، فيما لم يكن فيه

(١) الماوردي: نصيحة الملوك. تحقيق محمد جاسم الحديثي. دار الشؤون الثقافية العامة بوزارة الثقافة بالعراق ـ بغداد ١٩٨٦. ص ١٩٧.

نص صريح من كتاب او سنّة ولم ينعقد عليه إجماع، وإيجاد العلة لما استوجبته «المصلحة» من نظر أو عمل. والعلامة المميزة للاجتهاد هي القياس: قياس الأشباه والنظائر، وقياس ما كان مجهولاً على ما كان معلوماً ومألوفاً. ففي عمله مقيس عليه، هو الأصل، ومقيس، هو الفرع، وبين الأصل والفرع ناظم أو جامع هو العلة، ولعملية القياس كلها غاية وهدف هي إصدار الحكم. فالفقيه إذ يقرأ التاريخ، وهو يروم الحصول على العبرة والعظة، فهو إذن يرتكن الى «أصل» يطمئن الى القياس عليه. وأما الفرع فهو كل «تدبير» بشري لا يخرج عما جعله الله في الخلق سنّة وطبعاً، ولذلك، فإن بين الأصل والفرع، جامعاً وبالتالي علّة، والعلة هي الدرس والعظة، فلا يبقى إلا الحكم وأمره هنا بيّن، فهو النصيحة والمشورة التي يجعلها الفقيه تحت نظر السلطان.

ولكن الأصولي لا بد له من مذهب في الكلام ينتمي إليه ولا بد له من مبادىء وقواعد هي التي تتقرّر لفنّه في أصول الدين ولا معنى لرجوعنا، ثانية، الى ما كنا قد بسطنا القول فيه في الصلة بين أصول الدين وأصول الفقه، وما كنا قد نبهنا اليه، في مواضعه، من كيفيات يكون بها جريان الأصول المذهبية (= الكلامية) في أصول الفقه ومباحثه وقضاياه. ذلك ما كان، بالضرورة، حاضراً في فكر الغزالي لّما تحدث عن الصلة بين المعلم والمرشد (= الفقيه) والسلطان. وإذن، فنحن نصير الى القول بأن الفقيه يقرأ تاريخ الأمم والدول والملوك قراءة أشعري يصدر في قراءته، ومن ثم في نتيجة القراءة، عن مقتضيات المذهب الأشعري ومستلزماته كلها. وقد يلزمنا التنبيه الى أمر هام كان في تاريخ الفكر الإسلامي عن عمل الفقهاء الأشاعرة وهو أن تلك لحظة إنتاج خصبية من لحظات الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، لحظة كان من نتائجها حصول تغير كيفي في الفقه: مباحثه وتقنيات عمله، إذ لامس البحث السياسي ملامسة غير خفيفة وهذا من جانب أول. ولحظة كان من أثرها، من جانب ثانٍ، حدوث نقلة كيفية في النظر.

للنظر في التاريخ «الوعظي» هذا مبرر ومسوغ أو «علة» (بلغة الفقيه) وذلك ما يفيده لفظ «العادة» في عبارة الأشاعرة. فالعادة، هذا المفهوم المحوري في

الخطاب الأشعري، وقد أجراها الله على نظام ثابت معلوم وجعلها في الخلق «طبيعة» و«سنّة» هي ما يبرر قراءة التاريخ ويجعل الناظر مطمئناً الى إمكان الوقوع فيه على العظة النافعة والدرس المفيد. والعادة هي ما يفسر للمتأمل الناظر ما «جرت عليه أمور العالم»، فهو إذن يدرك أن تلك الأمور لا تكون عبثاً وانما لها ضوابط توجهها وغايات ترشدها. وهي ما يمكنه من الاطمئنان الى معقولية تبين أن ما «استمرت عليه عادات الأمم» فإنه يؤول الى مبدأ نقدر به على الفهم ونتمكن بواسطته من الوقوع على المعنى. وكما أن المتكلم الأشعري قد وجد أن «العادة» قد حلّت إشكالات كلامية معقدة واقتدرت على إنقاذ العقل من الورطة التي يقع فيها عند المعتزلة، من جانب، وعند «الحشوية»، من جانب آخر، فإن الفقيه يجد فيها مفتاحاً لقراءة التاريخ الذي يريد أن يلتمس منه المشورة والنصيحة، لا بل وهو يجد فيها ركيزة يستند اليها ودرعاً واقياً يعصمه من الوقوع في الزلل والخطأ.

لا يقرأ الفقيه الأشعري التاريخ قراءة تستهدف العلم، مجرد العلم، بأخبار الأمم المتقدمة فهو ليس مؤرخاً يروم معرفة الوقائع والأحداث وإنما لنظره هدف جليّ وموجه واضح هو الانتفاع بتلك القراءة في الحاضر. والفقيه، في هذه اللحظة الأولى من القراءة، لا يريد «التاريخ» (= الماضي) حجة على الحاضر أو حجة له من جهة تشريع الأحكام العملية، فتلك مهمة اللحظة الثانية، بل هو يطلب تلك القراءة سبيلاً الى «استخراج الرأي». والرأي المرام هو ما كان نتيجة نظر وتدبر فهو الثمرة التي يجنيها الناظر والتي له، إن شاء، أن يعمل تأسياً واقتداءً بما ساق إليها. والنظر على هذا النحو لا يحصل لصاحبه إلا متى توسل بتلك الطريقة التي يسميها المتكلم الأشعري (ويقبلها في الغالب الأعم) بطريقة «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو «قياس الشاهد على الغائب» ـ فأما المستدل عليه فهو ما كان يعتبر واقعة جديدة أو، كما يقول الفقهاء «نازلة» ـ ومن اليسير أن نتصور أنه، في مجال السياسة والتدبير، ما يجابه الأمير من أمر جديد لا يحتمل التسويف، فهو مطالب بالبتّ فيه فوراً (وأقرب مثل الى التصور، في التاريخ الإسلامي، هو المتعلق بالجند ومطالبتهم الدائمة بالمزيد من الأعطية

والامتيازات). وأما المستدل به فهو، عند قارىء «التاريخ الوعظي»، ما كان يعتبر في الأمم والممالك المتقدمة أمراً جرت عليه العادة واستقرت. والشاهد، في مجال النصيحة والبحث عن العظة والعبرة، هو التاريخ البشري وقد أصبح مجالاً للنظر وميداناً للتأمل والاعتبار. إنه إذن ما قام به الملوك الكبار الذين كان لحكمهم شأن وشأو ولدولتهم قوة وتمكين، فهم القدوة والمثل الحسن. والغائب («النازلة»، أو «المختلف فيه»، أو هما معاً) هو ما يعانيه الأمير من جديد مستمر في شؤون الرياسة وتدبير أمور الخلق والسياسة.

من الأخذ بمبدأ «الاستدلال بالشاهد على الغائب» منهجاً وطريقةً، وبالاستناد الى مبدأ «العادة» هادياً وموجهاً، وبالارتكاز على القياس الأصولي وسيلةً وأداةً يقوم الفقيه ـ الأشعري بقراءة ما يقرؤه من تاريخ، ومن التداخل والتفاعل الحاصلين عن هذه الأدوات المنهجية والمفاهيم يحصل على شبكة أو نسيج (أو، في لغة أصحاب الرياضيات، على «مصفوفة» Matrice) هي بمثابة المنظار الذي يفكّ به مغاليق التاريخ ويحلّ ما استبهم من وقائعه وأحداثه.

فماذا يجد الفقيه في التاريخ؟ وما الدرس الذي يخرج به من قراءته له؟

يجد الفقيه أن الملك لا يحصل صدفة واتفاقاً أو أنه، وإن كان له بعض من ذلك في أول نشأته وبدء كونه، ولو حصل فإنّ له قواعد ثابتة معلومة. وهذه القواعد على وجهين أو أنها تنشطر الى شقين اثنين ومتلازمين: شق أول يتعلق بقيام الملك وتأسيسه، وشق ثانٍ يرجع الى أمور تدبير الملك أو سياسته. يقول أبو الحسن الماوردي: «فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه وإرساء قواعده ومبانيه وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[1].

فأما تأسيس المال والثروة «فهو أن يكثر المال في قومه فيحدث لهم بعلوّ الهمة طمعاً في الملك. وقلّ «أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط

(١) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق محي هلال السرحان ـ دار النهضة العربية، ١٩٨١، بيروت، ص ١٥٣.

وبأعوان الملك امتزاج، فيبعث مطامع الراغبين فيه على طاعته وتسليم الأمر الى زعامته». وأما تأسيس الملك على القوة فهو «أن يحل نظام الملك إما بالاهمال والعجز وإما بالظلم والجور، فينتدب لطلب الملك أولو القوة ويتوثب عليه ذو القدرة: إما طمعاً في الملك حين يضعف، وإما دفعاً للظلم حين استمر»[1]. ولكلا التأسيسين عيوب ومساوىء، فكلاهما يدعو الى دوال الدولة وزوال الملك، كل بأسلوبه وطريقته، وكل يحمل في ثناياه وأحشائه ما ستكون به السياسة التي سيسار عليها لاحقاً. فلتأسيس «القوة» طبيعته ومنطقه. وقد يصح منا القول إن هذا التأسيس يعادل ما يصفه الفارابي، قبل الماوردي بطبيعة الحال، بأنه «اجتماع التغلب». غير أن الفقيه يتميز، عن الفيلسوف، بشدة تأكيده على حضور الجيش وفعله في هذا التأسيس «وهذا إنما يتم لجيش قد اجتمعت فيهم ثلاث خلال: كثرة العدد، وظهور الشجاعة، وتفويض الأمر الى مقدم عليهم إما لنسب وأبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة»[2]. فإن هم عدلوا مع الرعية فإن حقيقة حكم الملك فيهم تكون «ملك تفويض وطاعة». وان جاروا وعسفوا فإنما دولتهم «دولة تغلب يبيدها الظلم ويزيلها البغي». ولتأسيس المال والثروة طبيعته التي لا ينفك منها ومنطقه الذي لا يقدر على الزوال عنه والخروج عن ضوابطه ومقتضياته. ولو رجعنا الى صاحب «المدينة الفاضلة» وقارنّا، ثانية، مع أصناف مدنه واجتماعاته لقلنا إن هذا التأسيس يكون في «مدينة النذالة» والاجتماع الحاصل عنه هو «اجتماع أهل النذالة».

والحق أن الماوردي، في تصنيفه الثلاثي للملك على ما ذكر وأتى به من أمثلة، لا يخرج عما نجده عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار»، وعند من يأخذان عنه معاً وهو ابن المقفع في ما عرضنا له من نصوص له. والحق كذلك أن الماوردي لا ينكر مصادره ولا يخفيها بل هو يشير إليها جميعها، في كتابه الآخر (نصيحة الملوك)، وهو لا يظهر احتفاء يزيد عن الحد اللائق في حديثه عن كل

---

(١) المرجع السابق. ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢) ن.م والصفحة.

من تأسيس القوة وتأسيس المال. ولكن الأمر آخر مع تأسيس الدين ولذلك فنظره اليه مغاير فهو لا يكتفي بما يأتي به في «تسهيل النظر» ولكنه يتجاوزه الى «نصيحة الملوك» (على ما سنرى). فلنتابعه في عرضه وشرحه في الكتاب الأول، كما تابعناه في حديثه عن المال والقوة، ولننقل عنه: «فأما تأسيس الدين فهو أثبتها قاعدة، وأدومها مدة وأخلصها طاعة». ثم لنتابع الاستماع إليه فنستفيد أن تأسيس الدين هذا، في اعتقاده طبعاً، هو متين ومتمكن فلا يتسرب إليه الضعف ولا يسري فيه الخور الا متى كان الملك مستهيناً بالدين مهيناً لأهله أو كان «من قد أحدث بدعة في الدين شنعة» أو ربما كان قد خرج عن الدين كلية.

انشغل الفقيه الأشعري بأمر هذا التأسيس في كتاب «نصيحة الملوك»، كما أشرنا، فكتب فيه كلاماً نعتبره من أجمل وأهم ما خطّه يراعه في موضوع النظر السياسي، وهو الباب الثالث من الكتاب المعنون هكذا: «الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك». وأول ما يطالعنا في هذا الباب الثالث، بعد ذكره لحديث نبوي يؤيد به قوله «إن أحوال الأمم المتقاربة»، هو إيراده لهذه الملاحظة التي يخرج بها من قراءته للتاريخ البشري «الوعظي» فهي، بالتالي، فرضية يصدر عنها: «وكان مما جرت عليه أمور العالم واستمرت عليه عادات الأمم أنه لم تكن مملكة إلا كان أسّها ديانة من الديانات وأصلها ملّة من الملل: عليها بنيت شرائطها وفروضها وجرت أحكامها وفروضها»[1].

إذا كانت «العادة» قد جرت بأن «تأسيس الدين» هو أمتن التأسيس وأفضله، وقضت أحوال الاجتماع البشري بأن الدين عماد الممالك فإن في الأمر ما يدعو الى التأمل حقاً واستخلاص العبرة فعلاً. وأول ذلك هو حدوث «النوازل» التي تقتضي إعمال العقل الفقهي بغية إيجاد الحلول الناجعة لها والوصول الى الأجوبة الصحيحة الملائمة عن الأسئلة المقلقة والأوضاع المحرجة

(١) الماوردي: نصيحة الملوك (أسبقت الإشارة إليه) ص ١١١.

«ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج الى النظر فيها والنوازل التي لا يستغني العلماء عن إخراجها». وثاني شيء هو أنه قد علم في «مستقر العادة» أنه «لا يخلو دين من الأديان ولا ملة من الملل من ملفّقين فيها ومعادين لها». كما علم من «جريان العادة» أيضاً أن هذه الجماعة من المنافقين يكثر ظهورها في عصور الملوك الضعفاء والأمر كذلك لأن هؤلاء الملوك «خالون من علوم الدنيا، معرضون عن أصول الشريعة». وحين يكون الملوك على هذا الشكل تصير دولهم، نتيجة لضعفهم ووهنهم، الى الفساد والاندثار، ولكن الناظر الفاحص في أسباب القوة في الممالك العتيدة يتبين أن مكمن القوة الحقيقي وفعلها السحري يكمنان في مراقبة الدين وأصله. والماوردي يشرع، إذ أرسى هذا القانون وقرر هذه القاعدة، في قراءته للتاريخ؛ تاريخ الأنبياء والخلفاء السابقين، وتاريخ الملوك العظماء في الأرض كلها.

يرى الفقيه الأشعري أن ذلك ما كان عليه الأمر عند الخلفاء الراشدين فانهم «كانوا لا يرون الخلافة إلا لإحياء الدين». وأن ذلك ما كان عليه الشأن عند عمر بن عبد العزيز ثم عند يزيد بن الوليد، وإن كانا «من بني مروان الذين عاثوا في الأرض وغيروا السنن وأظهروا البدع». ثم ان الأمر سار على هذا المنوال عند خلفاء بني العباس: وكلما ذكر الماوردي أحداً منهم، وهو يعددهم جميعاً، فإنه يلحق به نعتاً يفيد الحفاظ على الدين وصفة تعني أنه حريص عليه متمسك به. فأبو العباس السفاح خليفة «ظاهر الزهد كثير الفضل». والمنصور «شديد الاعتقاد في الدين». والرشيد «شديد التعصب للإسلام والديانة». والمأمون خليفة «لو باهت به هذه الأمة سائر الأمم في ملوكها لكان ذلك أهلاً ولوجد لها عليهم به فضلاً علماً وعقلاً (. . .) وتعصباً للتوحيد». ثم ان سيرة كل من المعتصم والواثق قد كانت كذلك، والحال كان كذلك عند ملوك سامان والأمراء الطاهرية من ولاة خراسان. ولو أنا تركنا ما نعلم من تاريخ الإسلام ومضينا فقرأنا ارسطو طاليس في رسالته الى الإسكندر، أو التمسنا الرأي عند «أردشير في عهده الذي جعله دستوراً للملك» فإننا نصل الى نفس المعنى ونبلغ نفس النتيجة: وهي أن «الدين والملك أخوان توأمان» كما

ان «الدين أسّ الملك»، ولاستنتجنا مع الحكماء جميعاً انه لا بد للملك أن يكون للدين حارساً لأنه، في حراسته له، إنما يحرس ملكه ويذبّ عن دولته[1].

هذا ما كان من أمر قيام الملك وتأسيسه، فما الشأن بعد ذلك في «تدبير الملك وسياسته»؟ ما القول في الشق الثاني من «قواعد الملك» بعدما نظرنا في الشق الأول منه حسب قسمة «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»؟ يجيبنا الفقيه، وهو يعرض لنا خلاصة ما يجده في قراءته للتاريخ، بأن «سياسة الملك» بعد تأسيسه واستقراره «تشتمل على أربع قواعد وهي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال»[2]. ثم انه يفصل في كل واحدة من هذه القواعد الأربع ويعدد ما يتفرع عنها من أنواع وأقسام. وهكذا، فعمارة البلدان تستوجب ذكراً لما تكون عليه سياسة المزارع وذكراً لما يلزم أن تساس به عمارة الأمصار. ثم انه يبسط القول في الأمصار وأنواعها ويأتي على ذكر الشروط المعتبر حصولها في كل مصر من الأمصار بحسب ما يكون مصر مزارع أو مصر تجارة. وأما القول في القاعدة الثانية (حراسة الرعية) ففقيهنا يعدد «ما يلزم الملوك في حق الاسترعاء» فيتحدث عن تلك الحقوق حديثاً موجزاً. ولكن الأمر غير ذلك في عرضه للقاعدة الثالثة (تدبير الجند)، فالفقيه يذكر مسائل وقضايا كثيرة ويلامس مشاكل وصعوبات فيطول نفسه، كما يقول بعض البلغاء، في الحديث عن التدبير إذ «أصعب ما يعانيه المدبر للدولة سياسة الجند»[3]. وصنيعه في قاعدة «تقدير الأموال» غير ذلك، وإنما هو إيجاز واختصار.

على أن الفقيه ينوع مسالكه في الحديث عن السياسة والتدبير فهو يجعلها طوراً حديثاً عن أصناف من آداب السياسة (سياسة العامة، سياسة الخاصة، سياسة الجند) ـ وهذا هو ما عليه الحال في «نصيحة الملوك». وطوراً آخر أحاديث في الأصول التي تنبني عليها «السياسة العادلة» ـ وتلك هي الخطة التي

(١) المرجع السابق. ص ١٣١ ـ ١٤٤.
(٢) تسهيل النظر وتعجيل الظفر.. (سبقت الإشارة إليه). ص ١٥٨.
(٣) المرجع السابق. ص ١٧٦.

يسير عليها في «تسهيل النظر» فيجزؤها في فصول ويضمنها أمشاجاً من حكم الروم، وآداب الفرس، وأقوال الحكماء المتقدمين. وحيناً ثالثاً يرتبها في أبواب في أدب الدنيا وما يكون به صلاحها، وذلك مسلكه في «أدب الدنيا والدين».

وإذا كنا قد قلنا عن هذا المؤلف، في مكان آخر*، أنه يمثل نموذج الكتابة الأخلاقية الأشعرية فإنه لا يكون أقل تمثيلية للكتابة السياسية. ولا يخفى أن الأمر في ذلك يرجع الى سببين أو قل إن شئت إنه يرجع الى سبب واحد ولكنه مزدوج. فالتقليد اليوناني عامة، والتصنيف الأرسطي خاصة، لا يفصل بين السياسة والأخلاق وإنما هما وجهان لعملة واحدة، فهما، عند أرسطو، يرجعان الى «الفلسفة العملية» في مقابل المباحث الالهية والطبيعية والمنطقية التي هي «الفلسفة النظرية». والمفكر الأخلاقي الإسلامي عموماً، والأشعري في عداده من حيث اشتراكه في «الشخصية الأساسية»، يتنفس في مناخ الثقافة اليونانية أحياناً كثيرة بحكم ارتياده لحقولها وإكثاره من التنقل فيها. ثم إن معنى الصلة التي تقوم بين «العلم والعمل» من جهة أولى، ومغزى الانتساب الى الأمة والجماعة، من جهة ثانية، لا يجعل الفروق ذات شأن بين السياسة والأخلاق.

وإذن، فكتاب «أدب الدنيا والدين» يحتمل النظرين معاً (النظر الأخلاقي، والنظر السياسي)، والماوردي، المفكر السياسي، إنما هو فقيه يجد في قراءته للتاريخ دروساً فهو يذيعها ويستصفي منه عبراً ونصائح فهو يقدمها. نقرأ له: «إعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، ستة أشياء في قواعدها وإن تفرغت وهي: **دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح**»[1]. وليس بما استوجب منا حسن فهم مقصد الفقيه أن نتريث معه عند كل قاعدة من القواعد الستة المذكورة، وقد نعرج، أحياناً، على ما ذكره في النصيحة آناً أو في التسهل آناً آخر بل وقد نزاوج بين ما يأتي به، في مسلكين مختلفين، في الكتابين معاً.

فأما القاعدة الأولى (الدين المتبع) فلا نرى أن نتوسع فيها بعدما رأيناه،

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا. دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، بيروت. ص ١٣٥ - ١٣٦.

أعلاه، من حديث عن «تأسيس الدين»، وقد نضيف فقط أن أبا الحسن ينتقل من مخاطبته لصاحب الملك والتدبير، في الكتابين الآخرين، الى مخاطبة من يُدبّر لهم، وهم الخلق أو الرعية، في هذا الكتاب. وأما أهمية الدين في نظام الاجتماع فهي هي، وأما أنه «أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها فواحد: سواء خوطب به الملك أو العامة، فهو، كما يقول الأصولي، من قبيل العام يراد به العام».

وأما القاعدة الثانية (السلطان القاهر) فحديث الفقيه فيها حديث بصير بالنفس البشرية، وخبير بالأمزجة والطبائع، ومتشبع بما حفلت به مدونات معاصريه وخزانتهم من «مختار الحكم ومحاسن الكلم» التي ترجع الى ثقافات متباينة أمكن لها أن تنصهر وتذوب في بوتقة الناظر الأشعري. ثم انه يستحضر في أحاديثه، المسهبة والمعززة بأقوال الحكماء والمدعمة بشواهد الساسة المتقدمة، الحديث النبوي المتداول «ان الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» فهو يمضي لذلك في تعداد أسباب الحاجة الى السلطان القاهر في الاجتماع البشري. وفي مقدمة تلك الأسباب الرهبة لأنها تمنع «خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد، حذراً من السطوة وإشفاقاً من المؤاخذة. وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة»[1]. والرهبة أقوى الأسباب لأن أفعالاً أخرى، تلزم للاجتماع البشري ويكون صلاحه بها، تنشأ عنها. فبرهبة السلطان القاهر تتألف «الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية. لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه والقهر لما عاندوه، ما لا ينفكون منه الا بمانع قوي ورادع ملي»[2] والكف والقمع من جهة، والاجتماع والائتلاف، من جهة أخرى، شروط لتحقق الوحدة في الدولة وطرق، متى تقاطعت وتداخلت، تؤدي اليها.

وأما القاعدة الثالثة (العدل) فليس نفس الفقيه فيها بأقل طولاً ولا مدى نظره بأقل اتساعاً وشمولاً من أقواله السابقة في السلطان القاهر. العدل أحد

(١) الماوردي: تسهيل النظر... ص ١٨١ ـ ١٨٢.
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين.. ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

قواعد الدنيا «فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها»، والتناصف إنصاف من جانب وانتصاف من جانب آخر كما يشرح ذلك في «تسهيل النظر»[1] . والعدل هو من الإنسان «عدله في نفسه، فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح»، كما أنه عدل منه مع غيره وهو أقسام ثلاثة عند الماوردي: «عدل الإنسان فيمن دونه، كالسلطان في رعيته والرئيس مع صحابته (. . .) والقسم الثاني عدل الإنسان مع من فوقه، كالرعية مع سلطانها (. . .) والقسم الثالث عدل الإنسان مع أكفائه»[2] . ثم إن فقيهنا يتوسع في المسألة ويبسط القول فيها في مسلكين اثنين متمايزين: فمسلك أول، يسير به في تحليل لطبيعة النفس البشرية الى الوقوف على مشارف الفضيلة، في المعنى الأرسطي الدقيق، فهو يعدد الفضائل عدًّا ويحصي أطرافها (من تقصير وإفراط) ويعين أوساطها ويؤكد أن العدل هو مراعاة الوسط العادل في كل شيء لأن الحكيم يرى في الخروج «عن الاعتدال الى ما ليس باعتدال خروجاً عن العدل»، وهذا منحاه في «أدب الدنيا والدين»[3] . ومسلك ثانٍ، يأخذ فيه بتصنيف أنواع السياسات وبإحصاء أنواع المسوسين أو المحكومين: وذاك ما يجعل القول فيه، في «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، قولاً وسيطاً بين ما أوجزه في «أدب الدنيا» إيجازاً، وما بسط القول فيه بسطاً في أدبياته الأخرى مثل «أدب القاضي» و«قوانين الوزارة»، و«نصيحة الملوك»[4] . والماوردي، في «النصيحة»، يفرد أبواباً طويلة يبسط القول فيها في

---

(١) الماوردي: تسهيل النظر. . . ص ١٨٢ ـ ١٨٩ .

(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين. . ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٣) الماوردي: المرجع السابق. ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .

(٤) الماوردي: تسهيل النظر. . ص ١٩٢ .

نتوِّه، بهذه المناسبة، بالتحقيق الجيد الذي أخرجه فيه السيد محيي هلال السرحان وبما ينبه اليه، في الهوامش الغزيرة والدقيقة معاً، الى مواطن الأقوال المماثلة من كلام الماوردي في مؤلفاته الأخرى والى «أصولها» في «الأدب السياسي» عند السابقين عليه. كما أنّا لا نُغْفِل الإشارة الى نشرة الدكتور رضوان السيد، والى دراسته التمهيدية الجيدة. فالأستاذ رضوان السيد في مقدمة المهتمين العرب اليوم بنشر نصوص الفكر السياسي العربي الاسلامي، ومنها نصوص الماوردي؛ الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. (تحقيق ودراسة رضوان السيد). ـ دار العلوم العربية، والمركز الاسلامي للبحوث، ١٩٨٧، بيروت.

معاني العدل الأربعة المذكورة في «أدب الدنيا». فهو يجعل باباً للحديث «في سياسة النفس ورياضتها» يتحدث فيه عن الخلال التي يجب للملك أن يكون حريصاً على اجتماعها في شخصه وعن التربية التي يلزمه الأخذ بها، وعن العلوم التي ينبغي له أن يأخذ بأطراف منها. ويجعل باباً آخر، أكثر استفاضة في القول، في «سياسة الخاصة»: وخاصة الملك هم أهله وولده، ثم عبيده ومماليكه، فوزراؤه وكتّابه، ثم جنده، وأخيراً هم «عماله الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته النائية عن بابه وداره». فهم أصناف (أو طبقات، كما يقول) ولكل صنف سياسة معلومة وتدبير له ضوابط وسنن قابلة للتعلم والاكتساب. ودون الدخول في التفصيلات فإننا نقول، إجمالاً، بأن الفقيه ينشغل بأمر الخاصة وتدبيرها انشغالاً (إنصافاً لمظلومهم، وانتصافاً من ظالمهم) ـ ولكن الفقيه لا يقدر على إخفاء قلق وحذر جليين فيما كان من أمر تلك السياسة متعلقاً بالجند وراجعاً إليهم: «فلأنه بهم ملك حتى قهر واستولى حتى قدر، فإن صلحوا كانت قوتهم له وإن فسدوا صارت قوتهم عليه» كما يوضح ذلك في موطن آخر من كتابيه[1]. ثم إنه يفرد باباً للقول «في سياسة العامة» وما يلزم من التخطيط لمراعاة العدل: فالملك مطالب بصيانتها من عبث الخاصة وحفظها في أموالها وأنفسها ومصالحها كلها من كل الأعداء والمتربصين.

وأما القواعد الثلاث الأخرى (الأمن، الخصب، الأمل الفسيح) فهي توابع للقواعد الثلاث الأولى ولواحق عليها، أو هي نتائج لها فهي مشروطة بها. فالأمن من نتائج العدل فهو «أهنأ عيش» متى كان العدل له «أقوى جيش»، كما يردد على لسان الحكماء. والخصب «تتسع النفوس به في الأحوال (. . .) فيقلّ في الناس وينتفي عنهم تباغض العدم»، فلا أدعى الى الفرقة والاختلاف على الأمير من الفاقة و «العدم»، ولا أدعى الى الالتفاف حوله من الخصب «لأن الخصب يئول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء» فهو يخلق المصلحة التي تدعو مراعاتها الى السكون والهدوء. وعن طريق هذا الاستنتاج يكون

(١) الماوردي؛ تسهيل النظر. . تحقيق محيي هلال السرحان ـ وهي النشرة التي نحيل اليها ـ ص ١٧٠.

الأمل الفسيح شرطاً أخيراً وجامعاً للقواعد الستة كلها[1] .

وهكذا ينتهي الفقيه ـ الأشعري، في قراءته للتاريخ «الوعظي»، الى تشييد بناء هرمي على نحو ما رأينا في هذه السلسلة المتصلة من الأسباب والنتائج: قاعدته المتينة هي الدين المتبع (أو هو التأسيس القائم على أساس الدين)، وقمته هي «الأمل الفسيح» الذي يحصل به الاطمئنان فينصرف الناس الى البناء والتشييد لأنهم يتوافرون على ما يكفي ويلزم من الإيجاب، والإرادة، والتصميم (والماوردي صاحب هذه الحدود الثلاثة): وبين أساس البناء القوي (الدين المتبع) وقمته (الأمل الفسيح) تتعاضد الشروط الأخرى التي يسلم بعضها الى البعض الآخر في شكل تنازلي، ويقوم بعضها بالبعض الآخر في صورة استلزام منطقي. وفي تصور هذا البناء وفي بنيانه تتمازج مكونات البناء المختلفة والمتغايرة من الدين واللغة وحموليتها (وبالتالي من النقل) ومن عناصر الثقافات الأخرى، الغريبة والبعيدة، من «علوم الأوائل» وحكم الفرس وآداب الهند وأقوال الحكماء من كل جنس ولون ثم انها تؤسس قواعد للقراءة، قراءة التاريخ البشري بحسبانه تاريخاً للعظة والعبرة أو تاريخاً «وعظياً»، وتسنّ لها أوقاتاً وأعرافاً هي التي يصير بها الفقيه الى «نصيحة الملوك». يصير إليها وقد التزم بأصول الأشعرية وقواعد فروعها، وبالتالي، فهو ينتهي إليها وقد تشبّع بالمذهب وتشرّبه فهو وجه آخر له.

وعند هذه الغاية ينتهي نظر الفقيه وينقطع تصرفه: فقد قاسى واستدل، وسبر وقسم ثم اعتبر وتدبر ولم يبق بعد ذلك كله الا المباشرة والعمل والتدبير. ولكن العمل والتدبير يرجعان الى مدبر الاجتماع وشؤون المجتمعين وهو الأمير، صاحب السلطة الحق ومالك السلطان على الحقيقة. وبين «التدابير»، من جهة أولى، و«التدبير»، من جهة ثانية، فرق كيفي جلي: قد نقول إنه الفرق عينه الموجود بين الفقيه والفيلسوف في قراءة كل منهما للتاريخ وتأويله له، اذ الأول يرى لقراءته نهاية واحدة فهو يدع العمل لصاحب العمل في حين ان الثاني لا

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين. . . ص ١٤٤ ـ ١٤٧ .

يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة. وقد نقول إنه الفرق نفسه بين السلطان والنصيحة والإرشاد، يعني بين الفعل والممارسة المباشرة في السياسة وبين التأمل والنظر، بين الملتزم، في استقلال وحرية تامتين، بمبادىء «النظر الصحيح» وبين الخاضع في النظر والتقدير لأحكام «الوقت» ومستلزماته. فبين النصيحة أو الإشارة من جهة والقرار والتقدير والتدبير، من جهة أخرى، متاهات وأدغال موحشة فلا يجتازها الا السلطان وحده «لأن تدبير الأمة اليه موكول وعلى اجتهاده محمول»[1].

ينتهي نظر الفقيه وتصرفه حيث يبلغ في النصيحة مداها الأقصى فلا يبقى وراءها الا التقدير والتدبير، وكلاهما لا يكونان له بحكم الشرع والسياسة معاً، ولكن الفقيه لا يفارق السلطان ويغادره، وقد التزم بمبدأ وجوب النصح والإرشاد له، إلا ليرجع إليه ثانية بطلب من السلطان وإلحاح منه. وكما كان في حاجة إليه، ليقرأ له وينصح له، فهو لا غنى له عنه ليسطر له الأحكام ويكتب التشريعات والقوانين ـ ومرة ثانية يطالب الفقيه بالنظر في «حكم الوقت» وتعيين وجوه المصلحة الحق في أحكام الواقع وضروراته.

لا ينضو الفقيه عنه ثوب الناصح والمرشد الا ليعود الى جبة المجتهد المفتي وعمامة القاضي المشرع. فلا تزال بين الفقيه والسلطان صلات وروابط ولا ينفك الفقيه من الاشتراك في آليات التدبير، وإن كان يجهلها، ولا يملك الخروج من دائرة التشريع ولعبة التدبير فقد توثقت الروابط وأحكمت الصلات بين الفقه والسياسة: بين التدبير والتشريع.

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (سبق ذكره)؛ ص ٢٤.



الفقيه والدولة الإسلامية
دراسة في كتب الأحكام السلطانية

الفضل شلق

مقدمة

يشكل كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للماوردي (ـ ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) مصدراً رئيساً للنظرية الإسلامية حول الدولة. فهو قد عاش في بغداد وشهد مرحلة في التاريخ الإسلامي تميزت بتراجع سلطة الخلافة العربية وصعود دول سلطانية في الأطراف. ولعب دوراً مهماً في المفاوضات الدائرة حين مجيء السلاجقة للحلول محلّ البويهيين في بغداد. لذلك يكتسب كتاب الماوردي أهمية خاصة لأن الكاتب فقيه مارس السياسة ممارسة فعالة في عصر اضطربت فيه الأحوال وتشوشت فيه الرؤية، فكان عليه أن يضع نظرية لجلاء الأمور ولرسم خط يمكن قياس الموقف من السلطة، أي سلطة، على أساسه. ومما يزيد في أهمية هذا الكتاب أن كثيرين من الفقهاء الذين عاشوا في عصر الماوردي، وفي عصور لاحقة متتالية، أخذوا عن الماوردي وتأثروا به، وأحياناً نقلوا نصوصه نقلاً حرفياً.

أبو يعلى الفراء الحنبلي (ـ ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م) الذي عاصر الماوردي الشافعي نقل عنه حرفياً في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه، ولم يغير في النص سوى الاستشهادات فأبدل ما يرد عن الشافعي بأقوال للإمام أحمد بن حنبل. وابن جماعة الشافعي (ـ ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤م) الذي عاش في العصر المملوكي،

واشتغل قاضياً ومدرساً، نقل عن الماوردي جزئياً. أما ابن تيمية الحنبلي الذي عاش في العصر المملوكي أيضاً فقد تأثر بالماوردي، لكنه ينهج نهجاً خاصاً. إن دراسة هؤلاء الفقهاء الأربعة سوف ترتكز على الماوردي وتبين التغييرات التي وردت عند الثلاثة الأخرين.

يبدو أن التنظير الذي قام به الماوردي كان على درجة كبيرة من الشمولية والإحاطة بحيث أصبح أساساً لا بد منه لكل باحث في هذا الموضوع في العصور اللاحقة. ليس ذلك أمراً مستغرباً لأن آراء الماوردي تنبع من تجربة غنية هي حصيلة انخراطه في الشؤون السياسية في فترة غير بعيدة عن العهد الذي كانت فيه الخلافة سلطة مركزية في دولة شمل حكمها معظم دار الإسلام، والأهم من ذلك أن الماوردي عاصر المرحلة التي شهدت نهاية حكم البويهيين الشيعة وبداية حكم السلاجقة الذين دخلوا بغداد حاملين راية السنّة وباعثين الأمل بإعادة سلطة الخلافة وتوحيد الدولة.

لم يكن الماوردي يصوغ نظرية لواقع فات أوانه (الخلافة) بل كان يضع برنامجاً لإعادة بناء الدولة بما ينطبق مع رؤيته المنبثقة من التجربة التاريخية للأمة، وبما لا يتعارض مع مستجدات الوضع السياسي، وأهمها بروز وترسخ الدولة السلطانية التي أمسكت بالسلطة الفعلية وحولت الخلافة إلى رمز يعبّر عن وحدة الجماعة رغم تفككها السياسي. إن وجود الدولة السلطانية في المركز إلى جانب الخلافة، بعد أن كانت قد تحكمت بالأطراف، جعل ضرورياً بالنسبة للفقهاء صياغة نظرية تأخذ هذا الواقع بعين الاعتبار. وإمساك السنّة بالسلطة في المركز، بغداد، جعل هذه النظرية أمراً ممكناً على صعيد التحقيق العملي، أي صياغتها بشكل برنامج يتجاوز حدود الوعظ.

إن عنوان كتاب الماوردي «الاحكام السلطانية والولايات الدينية» يشير إلى ازدواجية السلطة بين الخلافة والدولة السلطانية، لكن في الوقت نفسه يميز بين مجالين للعمل أولهما المجال السياسي، وثانيهما المجال الديني. هذا الاعتراف بالفصل بين السياسة والدين لا يساوي بينهما بل يعتبر أن الدين يجب أن يكون هو الموجّه فيقول «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان

امـتزاجها بجميـع الأحكـام يقـطعهم عن تصفحهـا مـع تشـاغلهم بـالسيـاسـة والتـدبير، أفـردت لها كتـاباً امتثلت فيـه أمر من لـزمت طاعتـه، ليعلم مذاهب الفقهـاء فيها لـه منها فيستـوفيه، ومـا عليه منهـا فيوفيـه توخّيـاً للعدل في تنفيـذه وقضائه، وتحرّياً للنصفة في أخذه وعـطائه، وأنـا أسأل الله تعـالى حسن معونتـه وأرغب إليه في توفيقه وهدايته وهو حسبي وكفى» (ص ٣).

لم يكن التمييز بين المؤسستين (السياسية والدينية) أمراً جـديداً، فقـد اعتبر الفقهاء والمؤرخون قبل الماوردي أن الخلافة قد تحولت إلى ملك على يد الأمويين ممـا برر للفقهـاء مواجهـة الخلافـة، أو العزوف عن المشـاركة حتى في الـوظائف الدينية الخاضعة لهـذه السلطة الدنيـوية السيـاسية، وذلـك انطلاقـاً من الحديث الشريـف «العلماء ورثة الأنبياء» فالخلافة بمعناها الحقيقي (الديني) كـانت تتجسد في مؤسستهم لا في «أمير المؤمنين». الجـديد في الأمـر أن الخلافـة عندمـا فقدت سلطتهـا الفعلية وتحـولت إلى رمز (لـوحدة الجماعـة) صـارت تعبيـراً عن سلطة المؤسسة الدينية. فقد اندفع الفقهاء يدافعون عنها في وجـه التجزئـة السياسيـة، ومنحـوها شرعيـة كانـوا يحجبونها عنهـا في المراحـل السابقـة. هذا ليس تـلاعباً بـالقضية بقـدر ما هـو محاولـة للدفاع عن وحـدة الجماعـة في وجه الأخـطار التي تتهددها من الداخل ثم من الخارج.

الماوردي والامامة

إن تنظير الماوردي ليس موجهاً للخلافة بـل للدولة السلطانيـة كما يشـير إلى ذلك صراحة في النص المذكور سابقاً. إنه يضع القـواعد التي يجب عـلى الدولـة السلطانية التقيد بها كي تبقى منسجمة مع تعاليم الـدين، وبالتـالي كي تبقى في إطار الجماعة. فهو يتعامل مع السلطة الفعلية ويعـالج مشكلة حيـة، ولا يخوض في التأمل في مسائل ميتة.

يبدأ الماوردي كتابه بالحديث عن الإمامة مفتتحـاً ذلك بـالقول إن «الإمـامة موضوعة لخلافـة النبوة في حـراسة الـدين وسياسـة الدنيـا» (ص ٥). يعبر هـذا القول، رغم إيجازه الشديد، عن ثـلاثة مفـاهيم أساسية في النظريـة السياسيـة

الإسلامية، وهي كثيرة التردد عند الفقهاء والمؤرخين المسلمين اللاحقين. هذه المفاهيم هي:

أولاً : القول بالمصدر الإلهي للسلطة السياسية، فهي (الإمامة) «موضوعة» لخلافة النبوة.

ثانياً : الفصل بين المجالين الديني والسياسي. ولا تناقض بين هذا المفهوم والمفهوم الأول. ذلك لأن الدين، كل دين، لا يستطيع تبرير وجوده إذا لم يعتبر أن الله الكلي الوجود، خالق الكون، هو الذي يقرر مسار الأمور على الأرض، ومن بينها سيرورة الشأن السياسي. ينطبق هذا الأمر على الأديان الأخرى أيضاً. إن الاعتقاد بالمصدر الإلهي للسلطة لا يتناقض مع مبدأ الفصل بين المهام الدينية والمهام السياسية الدنيوية وقيام مؤسسة لكل منهما منفصلة عن الأخرى وربما متناقضة معها.

ثالثاً : إن تدخّل الدولة في الشأن الديني يختلف عنه في الشأن السياسي، فهو يقتصر في الأول على «حراسة» الدين (دون تقرير مضمونه؛ فهذا الأمر متروك «للعلماء ورثة الأنبياء»)، أما في الثاني فتتدخل فيه الدولة «لسياسة الدنيا»، وهذا التعبير يوحي بدور أكبر فعالية في تقرير مسار الشؤون الدنيوية.

ولما كانت الإمامة «موضوعة لخلافة النبوة» فوجودها ضروري. يقول الماوردي (ص ٥): «واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل... وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع...». يذكر الماوردي حجج كل فريق دون أن ينكر أياً منها. المهم في نظره هو تأكيد وجوب الإمامة مهما كان المبرر النظري. فهي واجبة بالعقل «لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين» (ص ٥). وهي واجبة بالشرع

«لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يراد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها. . .» (ص ٥).

إن وجوب السلطة عند الماوردي أمر تفرضه متطلبات الاجتماع البشري، وذلك أنه إذا لم توجد السلطة يغرق المجتمع في الفوضى والضياع. هذا ما يقرره العقل (البشري). أما الشرع فهو يضع قيوداً كي لا ينجرف المجتمع في ممارسات تتناقض مع التعاليم الإلهية. مهمة الشرع هنا هي وضع الحدود لما يمكن أن يصدر عن العقل البشري وليس تقرير المضمون والأفعال التي يمكن أن يقود إليها، فهي مهمة سلبية على الغالب. إن المصدر الإلهي للسلطة لا يتدخل في شؤونها الداخلية بل يكتفي بتحريم بعض المباحات التي يسمح بها العقل. والمقصود بالعقل هنا هو المحصلة الذهنية لأفعال وسلوكات ومصالح البشر كما تقررها ظروفهم الموضوعية وإرادتهم الذاتية.

ما يشغل بال الماوردي هو العناصر الدنيوية التي تقرر السلطة شكلاً ومضموناً. فهو يوجه كلامه منذ البداية كما ذكرت سابقاً، للدولة السلطانية، أي للدولة التي تقوم على أساس موازين القوى السياسية (الدنيوية). تنشأ هذه الدولة بالغلبة وترتكز على القوى البشرية الغالبة، وهي ليست دولة «الإمامة الموضوعة لخلافة النبوة». والإشكالية التي يبغي الماوردي حلها هي التوفيق بين الدولة السلطانية والإمامة، بين الدولة الدنيوية والمصدر الإلهي للسلطة، بين هيكل موروث وواقع مستجد. لا يريد أن يفلت الواقع من يديه، فعليه إذن إدخاله في الهيكل وإخضاعه للمثل العليا المتكونة تاريخياً والتي لم تفقد بعد زخمها الروحي.

يدرك الماوردي أن الإمام، بعد أن فقد سلطته الفعلية على يد الأمراء والسلاطين، لم يعد بإمكانه إلّا أن يصبح سلطة دينية هي مجرد رمز يعبر عن الايديولوجيا السائدة في المجتمع، فيقول: «فيكون الأمير باستيلائه مستبدًّا بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا

يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز» (ص ٣٣).

لقد فرضت السيرورة التاريخية انقساماً في السلطة بين الإمارة (أو السلطان) المختصة «بالسياسة والتدبير» و«الخلافة المعنية بتنفيذ أحكام الدين» وذلك للخروج «من الفساد إلى الصحة». يجوز هذا الانقسام وإن «خرج عن عرف التقليد المطلق» «لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز» الناتج «عن الاستيلاء والاضطرار». وكان اعتراف الفقهاء بهذا الانقسام وسيلة للدمج واستيعاب الدولة السلطانية، خاصة وأن كثيراً من الدول السلطانية كانت تقيمها شعوب مقتحمةً حديثة العهد بالإسلام. لقد أعطيت الدولة السلطانية اعترافاً ورضى من المجتمع. ممثلاً بفقهائه، بها، ونالت نوعاً من الشرعية باعتراف الخليفة بها، وذلك لقاء خضوعها للايديولوجيا السائدة في المجتمع خضوعاً كان ممهداً لاندماجها فيه واستيعابها في صفوفه.

يعتبر الماوردي أن الإمامة فرض كفاية «فإذا قام بها من هو من أهلها سقط... ففرضها على الكفاية» (ص ٥). «وان لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة. والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم...» (ص ٦).

يشترط في أهل الاختيار العدالة، والعلم، إضافة إلى الرأي والحكمة. أما أهل الإمامة فيشترط فيهم: العدالة، والعلم، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، والرأي، وتدبير المصالح، والشجاعة والخبرة، والنسب في قريش. وتنعقد الإمامة إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام لمن بعده. وفي الحالة الأخيرة «عهد الإمام من قبل» لا يتم انعقاد الإمامة دون رضى (بيعة) أهل الحل والعقد. المهم الإبقاء على فكرة العقد في تنصيب الإمام. تظهر هذه الفكرة بوضوح أكثر عند الماوردي عند ذكره لاختيار أهل الحل والعقد وتقديمهم

للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً (ص ٧). يجب على هؤلاء عرض الأمر عليه «فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة تلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها» (ص ٧).

يمثل رضى من يتم اختياره للإمامة جانباً من العقد، والبيعة تمثل الجزء الآخر المكمل له. فإذا كانت الإمامة عقد مراضاة فإنها لا تنعقد دون رضى الإمام بالمنصب وقبول الرعية به. لكن ذلك لا يعني تكافؤ العقد بين الطرفين، ففي حين يلزم رضى الإمام بقبول المنصب، ويعطى له حق الرفض، نجد أن الرعية لا تستطيع إلاّ القبول «والدخول في بيعته والانقياد لطاعته» حالما يرضى هو بقبول المنصب. إن السبب في عدم التكافؤ هو أن الرعية «يلزمها الخضوع وطاعة الإمام»، مما يجعل لهذا الأخير اليد العليا في عملية العقد.

إن وجود الإمامة وحق الإمام على الأمة «بالطاعة والنصرة» (ص ١٧) يحتمان على الفقيه (الماوردي) الذي ينشد أفضل حال للمسلمين أن يقنع بما هو أقل من الحالة المثالية. فهو يفضل تقديم من هو «أكثر فضلاً للبيعة» (ص ٧) «وإذا تكافأ اثنان قدم للإمامة اسنّها» (ص ٧) لكنه إذا لم يتحقق ذلك، أي إذا لم يتم اختيار الأفضل للإمامة، فإنه «يجوز انعقاد بيعة المفضول» (ص ٨) «فلا يكون وجود الأفضل مانعاً من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصراً عن شروط الإمامة كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل...» (ص ٨).

إن القبول بالمفضول في الإمامة أمر يمكن أن تفرضه الظروف الموضوعية وهذا ما حصل فعلاً في معظم العهود الإسلامية. ذلك أن الاستيلاء على السلطة بالغلبة والقهر يمكن أن يأتي بمن لم يقع عليه اختيار أهل الحل والعقد، أو أن عهد الإمام من قبل يمكن أن يسمي شخصاً غير الأفضل للإمامة، فإذا تمسك الناس، خاصة أهل الاختيار منهم بمن هو أفضل يقع الخلاف وتدبّ

الفتنة. وبما أنه «لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد. . .» (ص ٩) فإنه يجب التنازل عن نشدان الأفضل والقبول بما هو متاح. فالشورى التي يمارسها أهل الاختيار يمكن التخلي عنها والقبول بالأمر الواقع منعاً للفتنة. وهذا ما حصل فعلاً في غالب الأحيان عبر التاريخ الإسلامي. هذا ما يعبر عنه قول الماوردي عن اختلاف «أهل العلم في ثبوت إمامته وانعقاد ولايته بغير عقد ولا اختيار، فذهب فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدها أهل الاختيار، لأن مقصود الاختيار تمييز المولى وقد تميز هذا بصفته. وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تنعقد إلّا بالرضا والاختيار لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلّا بعاقد. . .» (ص ٨).

يرفض الماوردي استخدام مبدأ القرعة عندما يكون هناك إمامان في وقت واحد لأن «الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها في العقود» (ص ٩). وإذا عهد الإمام لمن يراه أجد الناس «جاز أن ينفرد بعقد البيعة له بتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار. . .» (ص ١٠). ثم يقول «وليس للإمام المولى عزل من عهد إليه ما لم يتغير حاله وإن جاز له عزل من استنابه من سائر خلفائه. . .» (ص ١١). كما يجوز العهد بالإمامة إلى اثنين أو أكثر على التوالي (ص ١٣). ثم يقول «والذي عليه جمهور الناس أن معرفة الإمام تلزم الكافة جملة دون التفصيل وليس على كل أحد أن يعرفه بعينه واسمه إلّا عند النوازل التي تحوج إليه» (ص ١٥). يضع الماوردي هذه القيود لمنع الاختلاف حول الإمام وللتأكيد على أنه يجب «على كافة الأمة تفويض الأمور العامة إليه من غير افتيات عليه ولا معارضة له ليقوم بما وكل إليه من وجوه المصالح وتدبير الأعمال. . .» (ص ١٥).

يذكر الماوردي موضوع تولية الإمام لولد أو لوالد فيقول: «وإن كان ولي العهد ولداً أو والداً فقد اختلف في جواز انفراده بعقد البيعة له على ثلاثة مذاهب» (ص ١٠). أحدها يمنع جواز ذلك «حتى يشاور أهل الاختيار»، وثانيها يجيز ذلك «لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم فغلب حكم المنصب

على حكم النسب»، وثالثها يجيز «أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده» (ص ١٠). لا يختار الماوردي أياً من هذه المذاهب رغم أن تولية العهد لولد الإمام كان أمراً يحدث باستمرار منذ عهد الراشدين. المهم لديه هو التأكيد على نفي مبدأ وراثة منصب الإمامة. إنها عقد يلزم تنفيذه بناءً على أمر الإمام بين أهل الاختيار والمولّى.

ثم يعدد الماوردي واجبات الإمام وهي: (١) حفظ الدين، (٢) تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، (٣) حماية البيضة والذب عن الحريم، (٤) إقامة الحدود، (٥) تحصين الثغور، (٦) الجهاد، (٧) جباية الفيء والصدقات، (٨) تقدير العطايا، (٩) استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، (١٠) مباشرة الأمور بنفسه دون التعويل على التفويض. وهذه الواجبات تتردد بالنص الحرفي باستمرار عند الكثير من الفقهاء بعد الماوردي.

ثم يقول: «إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمّة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم ووجب عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله. والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه» (ص ١٧).

إن واجبات الإمام تجاه الأمة، التي أوردها الماوردي هي في معظمها واجبات ذات طابع سلبي تتعلق بحماية المجتمع لمنع الخروج على الدين وعلى نظام المجتمع. وهي في الوقت نفسه تتعلق بالأوضاع الداخلية للمجتمع، ولا تعالج العلاقات الخارجية إلاّ من زاوية دفاعية. وذلك أمر متوقع، لأن الماوردي عاش في زمن كان المجتمع الإسلامي فيه بلغ مرحلة من النضوج والاستقرار بحيث كان اهتمامه يتمحور حول الوسائل التي تتيح له ضبط الأمور ومنع الفوضى ودرء الفتنة. هذا المجتمع كان قد أقلع منذ زمن غير قصير عن الفتوحات وفقد مزاجه الاقتحامي للعالم، بل كان يواجه من الانقسامات الداخلية السياسية والاجتماعية ما كان يستغرق كل اهتمامه. كان الهمّ الأساسي في ذلك الوقت هو الحفاظ على النظام العام للمجتمع لا التوسع والفتح. كانت

الأطراف قد استقلت بإدارة شؤونها، وكان مركز الخلافة يتعرض لهزات عنيفة ويخضع لسيطرة الدول السلطانية الآتية من الأطراف، وكان على الدولة أن تحاول الحفاظ على ما يمكن الحفاظ عليه. وكان الماوردي يعبر عن هذه الحالة ويحاول إيجاد الحلول لها.

عندما يتحدث الماوردي عما يتغير به حال الإمام فيخرجه عن الإمامة، يذكر الفسق أي الجرح في عدالته، وهذا نوعان: «أحدهما ما قارب فيه الشهوة، والثاني ما تعلق بشبهة.. أما الأول منهما فمتعلق بارتكاب الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات... فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها... وأما الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق، فقد اختلف العلماء فيها...» (ص ١٧). ثم يدخل في تفاصيل النقص في البدن التي تمنع من عقد الإمامة واستدامتها وهي إما نقص في الحواس أو في الأعضاء أو في التصرف. ولا يمنع من عقد الإمامة منها أو من استدامتها إلاّ ما كان يمنع من القدرة على العمل مثل زوال العقل وذهاب البصر أو الحجر والقهر.

لا ينعزل الإمام إذا امتنع عن القيام بواجباته تجاه الأمة، أو إذا قصر في تأديتها، بل ينعزل إذا أصابه ما يمكن أن يعيقه عن القيام بعمله مثل الفسق أو النقص في البدن. يكمن الفرق في أن محاسبة الإمام تتم بناءً على مقومات شخصه وليس على منجزاته. فكأن الماوردي يريد أن يقول: علينا أن نحسن الاختيار للإمام وإلاّ اضطررنا، في حال عدم حسن الاختيار، إلى عزله، وذلك أمر غير ممكن لأنه سيكون سبباً للخلاف والشقاق والفتنة. يضاف إلى ذلك أن «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة»، فالإمام الذي يأتي بعد النبي في أن يكون ظل الله على الأرض لا يمكن أن نخضعه لمحاسبة العباد. لذلك، يكون المطلوب حسن اختيار الإمام لا محاسبته على إنجازاته فيما بعد. ولذلك، أيضاً، يبحث الماوردي بحثاً تفصيلياً في كيفية اختيار الإمام ويمتنع عن البحث في وسائل عزله إذا أصابه تحول يمنعه عن القيام بواجباته على الوجه المطلوب.

وزارة التفويض: خطوة أولى نحو الدولة السلطانية

طرح نشوء الدولة السلطانية إشكالية شغلت بال الفقهاء. فهم بعد أن أنجزوا مهمة التأكيد على وجوب الإمامة واجهوا مشكلة أن السلطة الحقيقية قد انتقلت من يد الإمام (الخليفة) إلى يد أمير الجيش في المركز، بغداد، ثم إلى يد السلطان الوافد من الأطراف. يجد الماوردي حلاً لهذه الإشكالية باستخدام مفهوم الوزارة والولايات الأخرى خاصة الإمارة. يبدأ بمفهوم وزارة التفويض.

يعدد الماوردي أربعة أنواع من الولايات، وهي: (ص ٢١).

١ - ولاية عامة في الأعمال العامة: كالوزراء.

٢ - ولاية عامة في الأعمال الخاصة: أمراء الأقاليم.

٣ - ولاية خاصة في الأعمال العامة: قاضي القضاة، نقيب الجيوش، حامي الثغور، مستوفي الخراج، وجابي الصدقات.

٤ - ولاية خاصة في الأعمال الخاصة: قاضي بلد أو إقليم، مستوفي خراجه، جابي صدقاته، حامي ثغره، أو نقيب جنده.

يميز الماوردي بين نوعين من الوزارة وهما وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، ثم يقول: «فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضاءها على اجتهاده». والدليل على جواز هذه الوزارة هو الآية الكريمة: ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾. وعلى كل حال، فإن الوزارة ضرورية كي يستطيع الإمام القيام بأعباء منصبه دون الوقوع في الخطأ: «وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل». لكن هذه الوزارة هي على درجة كبيرة من الخطورة مما يدفع الماوردي إلى القول: «ويعتبر في هذه الوزارة شروط الإمامة إلاّ النسب وحده... ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وكّل إليه من أمر الحرب والخراج....» (ص ٢١).

يعتبر الماوردي أن صلاح الأمور أو خللها يعتمد على أوصاف وزير التفويض نظراً لخطورة منصبه ولما يتمتع به من صلاحيات واسعة تشمل جميع أعمال الإمام تقريباً، لأنه «كل ما صح من الإمام صح من الوزير إلّا ثلاثة أشياء: أحدها ولاية العهد، فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى وليس ذلك للوزير. الثاني أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس ذلك للوزير. الثالث أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام، وما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضي جواز فعله وصحة نفوذه منه. . .» (ص ٢٥).

على الرغم من تجويز الماوردي لوزارة التفويض إلّا أنه يرضى بها مرغماً فيقول: (ص ٢٣) «ولئن لم يكن هذا من الشروط الدينية المحضة، فهو من الشروط السياسية الممازجة لشروط الدين لما يتعلق بها من مصالح الأمة واستقامة الملة». إن التمييز بين الشروط الدينية والشروط السياسية في هذا القول لا يمنع الماوردي من الرضوخ للأمر الواقع والخضوع للشروط السياسية التي يعطيها الأولوية في سبيل الحفاظ على مصالح الأمة.

«أما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقلّ لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره. . .» (ص ٢٥) وذلك أن وزير التنفيذ «معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلدٍ لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه» (ص ٢٦). فهذا الوزير وسيط بين الرعاية والولاة، «ولا تعتبر في المؤهل لها الحرية والعلم» بل يراعي فيه سبعة أوصاف هي: «الأمانة، والصدق، وقلة الطمع، واللِّين، وأن يكون ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة، والذكاء والفطنة، وأن لا يكون من أهل الأهواء» (ص ٢٦).

ويكون الفرق بين هاتين الوزارتين من ناحية الصلاحيات أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم. . . وأن يستبد بتقليد الولاة. . . وأن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب. . . وأن يتصرف في أموال بيت المال. . .

(ص ٢٧): وهـذه أمـور ليست لـوزيـر التنفيـذ. أمـا من جهـة شروط التقليـد فيشترط في وزير التفويض الحرية والإسلام والعلم بـالأحكام الشرعيـة والمعرفـة بأمري الحـرب والخراج (ص ٢٧). وهـذه الشروط غير معتـبرة في وزير التنفيـذ الذي يجوز أن يكون ذمّياً.

ثم يجيز الماوردي «أن يقلد وزيري تنفيذ على اجتماع وانفـراد، ولا يجوز أن يقلد وزيري تفويض عـلى الاجتماع لعمـوم ولايتهما، كـما لا يجوز تقليـد إمامـين لأنهما ربما تعارضـا في الحل والعقـد والتقليد والعـزل...» (ص ٢٧). وإذا قلد الخليفة وزيري تفويض فعند ذلك تكون ولاية كل منهما خاصة النظر أو العمل. وفي حـين يجوز «لـوزير التفـويض أن يستخلف من ينوب عنـه، لا يجوز لـوزير التنفيذ أن يستخلف من ينوب عنه» (ص ٢٩). ثم يقول المـاوردي «وإذا فوض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولاتها ووكل النظر فيها إلى المستولين عليها كالذي عليه أهل زماننا جاز لمالك كل إقليم أن يستوزر، وكان حكم وزيره معه كحكم وزير الخليفة مع الخليفة في اعتبار الوزارتين وأحكام النظرتين» (ص ٢٩).

هكذا يعترف الماوردي باللامركزية ويقـر بها لكنـه يشترط لـذلك أن يكـون الحكم المحلي على صورة الحكم المركـزي. المهم أن تبقى وحدة القـرار السياسي مصـانة عـلى الصعيدين المحـلي أو المـركـزي، فـإن في ذلـك درءاً للفتنـة ومنعـاً للفوضى، علماً بأن هذا الأمر هو ما كان يشغل بال الفقهاء المسلمين منذ القـرن الأول الهجري. لذلك يصرّون على أن يكون هناك إمام واحد، حتى ولـو كانت سلطته شكلية، كما يصرّون على أن لا تتجزأ السلطة على صعيد وزارة التفويض أو على صعيد الإمارة المحلية.

إمارة الاستيلاء

يقسم الماوردي الإمارة إلى ضربين: الإمارة العامة والإمارة الخاصة، يقسم الإمـارة العامـة إلى نوعـين: إمارة الاستكفـاء وإمارة الاستيـلاء. وتشترك إمـارة الاستكفـاء والإمارة الخـاصة في عقـد «الاختيار» (ص ٣٢) ذلـك أن كـلاً منهـما

«يعقد عن اختيار» الإمام في حين أن إمارة الاستيلاء فهي تعقد «بعقد عن اضطرار» (ص ٣٠).

يكون أمير الاستكفاء «عام النظر فيما كان محدوداً من عمل ومعهوداً من نظر» (ص ٣٠) وتشمل مهماته: (١) النظر في تدبير الجيوش، (٢) النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكام، (٣) جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال بينهما وتفريق ما استحق منهما، (٤) حماية الدين والذبّ عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل، (٥) إقامة الحدود في حق الله وحقوق الآدميين، (٦) الإمامة في الجُمَع والصلوات، (٧) تسيير الحجيج. وإن كان هذا الإقليم ثغراً متاخماً للعدو واقترن بها ثامن وهو جهاد من يليه من الأعداء... (ص ٣١).

«تعتبر في وزارة الاستكفاء الشروط المعتبرة في وزارة التفويض، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية في الإمارة وعمومها في الوزارة...» (ص ٣١). ويمكن أن يعيّن أمير الاستكفاء وزير التفويض أو الخليفة، وفي الحالة الثانية لا يجوز لوزير التفويض عزله: «ويجوز لأمير الاستكفاء أن يستوزر لنفسه وزير تنفيذ بأمر الخليفة وبغير أمره، ولا يجوز أن يستوزر وزير التفويض إلا عن إذن الخليفة وأمره لأن وزير التنفيذ معين ووزير التفويض مستبد...» (ص ٣١) «وينعزل الوزير بموت الخلجفة وإن لم ينعزل به الأمير لأن الوزارة نيابة عن الخليفة والإمارة نيابة عن المسلمين...» (ص ٣٢).

تقتصر الإمارة الخاصة على «تدبير الجيوش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذب عن الحريم، وليس له أن يعترض للقضاء والأحكام ولجباية الخراج والصدقات» (ص ٣٢). وفيما يتعلق بالقضاء يجوز لهذا الأمير الحكم إذا طلب المتخاصمون، وذلك في الأمور المتعلقة بحقوق الآدميين «كحد القذف والقصاص في نفس أو طرف، وإلاّ فالأمر متروك للقضاء: أما فيما يتعلق بحقوق الله تعالى المحضة كحدّ الزنا جلداً أو رجماً فالأمير أحق باستيفائه من الحاكم لدخوله في قوانين السياسة وموجبات الحماية والذبّ عن الملّة، لأن تتبع المصالح موكول إلى الأمراء المندوبين للبحث عنها دون الحكام...» (ص ٣٢).

ويقتصر نظره في المظالم إذا كانت «مما نفذت فيه الأحكام وأمضاه القضاة والحكام» دون المظالم التي يمكن أن «تستأنف فيها الأحكام ويبتدأ فيها القضاء». ويشمل عمله تسيير الحجيج وإمامة الصلوات حسب مذهب أبي حنيفة.

وتزيد شروط الإمارة الخاصة على وزارة التنفيذ في شرطين هما الحرية والإسلام، ولا يعتبر فيها العلم والفقه، «وان كان فزيادة فضل» (ص ٣٣). مؤدى هذا القول هو الاعتراف بممارسات الخلفاء في اتخاذ وزراء من غير المسلمين.

أما إمارة الاستيلاء فهي تعقد عن اضطرار عندما يستولي الأمير بالقوة على بلاد «فيقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها... فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين المكنة والعجز» (ص ٣٣).

يضع الماوردي سبعة شروط كي يصبح أمير الاستيلاء مقبولاً ومعترفاً به، وهي: (١) حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدبير أمور الملة ليكون ما أوجبه الشرع من اقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً، (٢) ظهور الطاعة الدينية، (٣) اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر، (٤) أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة والأحكام والأقضية نافذة، (٥) استيفاء الأموال الشرعية، (٦) أن تكون الحدود مستوفاة، (٧) أن يكون الأمير في حفظ الدين درعاً عن محارم الله يأمر بحقه إن أُطيع ويدعو إلى طاعته إن عصى... (ص ٣٤).

يدرك الماوردي أن أمير الاستيلاء يشارك الخليفة في السلطة، فهو يشاركه في هذه الشروط والالتزامات. ان التزام أمير الاستيلاء بهذه الشروط يجعل ممكناً دمج سلطته واستيعابها في جسم الأمة رغم أن سيطرته جاءت بالقوة والغلبة. فالمهم بالنسبة للفقيه ليس شكلية الوصول إلى السلطة بل التقيد بالشروط التي يتطلبها المجتمع. لذلك، فإنه حتى ولو لم تكمل في المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاءً لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته. إن الفتنة

هي الخطر الأكبر على المجتمع، لذلك يجب إعطاء المزيد من التنازلات.

إن التزام الفقيه بمجتمعه التزاماً جدّياً يجعله يبذل الجهد لمعالجة المشاكل التي تواجهها الأمة معالجة واقعية تلبي حاجات المجتمع ولا تقتصر على رسم معالم «مدينة فاضلة» أو «مدينة الله» تقاس الأمور على أساسها فيرفض ما شذ عنها. يواجه الفقيه المشاكل والتطورات التاريخية بوضع مواصفات التسويات المقبولة حيال الأوضاع المستجدة، ولا يضع مبادىء محددة (دوغما) يفترض الامتثال لها في مختلف الظروف والأحيان. لا يريد أن يكون أسير دوغما تجعله يعاند تطور الظروف وتؤدي به إلى أن تنبذه السيرورة التاريخية خارج سياقها، فيقبل بالتسويات إدراكاً منه أن الحياة تتطلب تسويات مستمرة مع الواقع، بين المثل الأعلى من جهة، وبين ما هو متاح عملياً من جهة أخرى. إنه لا يركض وراء المستحيل بل يطلب الممكن إدراكاً منه أن ذلك يتيح له في النهاية ليس فقط الحفاظ على وحدة المجتمع والأمة وحسب، بل دمج التطورات المستجدة في جسم الأمة من خلال سيرورة تاريخية متكاملة متواصلة، أيضاً. هذه المنهجية التي اتبعها الفقيه ساهمت في منع الانشقاقات الدينية في الإسلام بعد القرن الأول الهجري، كما ساعدت على استيعاب الدول السلطانية الوافدة وإخضاعها لمتطلبات المجتمع رغم سيطرتها على السلطة وعلى مقدرات الخلافة.

السلطة عند أبي يعلى

يعتبر أبو يعلى، وهو حنبلي المذهب، وقد عاش في الزمن نفسه الذي عاش فيه الماوردي، ان «نصبة الإمامة واجبة» (ص ١٩) مستنداً إلى قول الإمام أحمد: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس»، وهو يعتبر، إضافة إلى ذلك، أن طريق وجوبها السمع لا العقل، ثم يخلص إلى القول إن «من غلب بالسيف تجب طاعته حتى ولو كان فاجراً أو فاسقاً».

يعبّر هذا الكلام عن الاتجاه الذي يعبّر عنه الماوردي لكن بتعابير أكثر حدة لا تترك مجالاً للالتباس. فوجوب الإمامة إذ يتقرر بالسمع لا بالعقل، معناه أن

الإمامة واجبة بسبب أمر إلهي لا يترك مجالاً للرأي البشري. ومن يستلم السلطة، حتى بالسيف، هو الإمام سواء توافرت فيه شروط العدالة أم لم تتوافر. فالذي يغلب على الأمر هو الإمام، ومتى غلب وجبت طاعته، لأن في الخروج على الطاعة فتنة، والفتنة أشد الشرور. هذا التفكير يجعل الخروج على الإمام خروجاً على الدين وليس مجرد رأي يخضع لمتطلبات العقل البشري الذي تقرره المصالح البشرية أو عوامل أخرى. بالأحرى، لا لزوم لإعمال العقل البشري في هذا الأمر. المصلحة الكبرى هي درء الفتنة، وذلك لا يكون إلّا بالإقرار بالسلطة القائمة، مهما كانت، سواء كانت عادلة أم عكس ذلك. إذا كان الأمر كذلك فمن الضروري أن يكون «السمع» أي المصدر الإلهي هو سبب وجود الإمامة منعاً لاختلاف البشر حول أمر اعتبره المسلمون علّة وجود مجتمعهم.

ما يعطي هذا الرأي عند الحنابلة أهمية خاصة هو أنهم كانوا يمثلون فئات العوام في بغداد وغيرها. كانت هذه الفئات تشكل غالبية مجتمع المدينة لكنها كان تعيش على هامش المجتمع سياسياً واقتصادياً. لكنها رغم حرمانها كانت تعلم أن مصلحة الأمّة تقتضي التوحد مهما كانت الشروط والظروف، لأنها هي التي تدفع ثمن كل فتنة وتتأذى أكثر من غيرها نتيجة كل خلاف. لم تؤمن هذه الجماهير بنظرية الحق، ولم يكن المقياس لديها أحقية هذا أو ذاك بالسلطة سواء كان مصدر هذه الأحقية نسباً أم انتماءً ايديولوجياً أم اختيار أهل الحل والعقد أم انتخاب الأكثرية.

يتناقض مبدأ «النسب في قريش» للإمام مع مبدأ «السلطة لمن غلب»، وهما مبدءان يقربهما أبو يعلى، لأن الذي يغلب يمكن أن يكون من غير قريش. لكن هذا التناقض ليس أمراً مهماً عنده، ذلك أن المبدأ الأساسي هو ضرورة القبول بالإمام، الذي يسيطر على الأمور، حتى ولو لم تتوافر فيه الشروط المطلوبة. فقد وضعت هذه الشروط لتحديد الحالة المثلى التي يعرف الفقهاء أنفسهم أنها يمكن أن لا تتحقق، وأنها على الغالب لا تتحقق. لكن حدود الحالة المثالية لا تغيّب عن بالهم ضرورة الاعتراف بالإمام وطاعته مهما كانت صفاته، و«حتى لو كان

فاجراً أو فاسقاً»، حسب رأي أبي يعلى الحنبلي.

إن الرأي المذكور، والقائل بضرورة طاعة الإمام حتى لو كان فاجراً أو فاسقاً، هو رأي ينبع لا من إرادة خانعة مستسلمة بقدر ما يرتكز على إيمان مطلق بالمجتمع وقدرته على الاستمرار وتسيير أموره مهما كان شكل الدولة. المطلوب وجود الدولة، والفقهاء يعتبرون ذلك ضرورة مطلقة. أما شكل الدولة فهذه مسألة أخرى، ليس لها أهمية كبرى. فالقول إن «الجماعة مع من غلب» (ص ٢٢)، يعني أن المهم إقامة الجمعة. وهذه غير ممكنة دون إمام. والتشدد في مطابقة الشروط المثالية على الإمام يمكن أن تنتهي بالمسلمين إلى الخلاف والفتنة وعدم وجود إمام، فلا تقام الجمعة مثلاً ولا يستقيم دينهم بل يتفتت مجتمعهم. إن حمل هذا المنطق على الأمور الاجتماعية والدينية الأخرى يضطر الفقهاء إلى القبول بالإمام «الذي غلب» مهما كانت صفاته، لأن وجوده، بحد ذاته، يضمن تطبيق تعاليم دينهم واستمرار مجتمعهم. وإذا طبقت التعاليم الدينية في جو يمنع الفتنة يكون الإمام شيئاً ثانوياً. إن أهمية الإمامة، وضرورة وجودها ضرورة مطلقة في نظر الفقهاء تؤدي إلى أن يكون شخص الإمام أمراً غير ذي بال. وأن الثقة بالمجتمع وبقدرته على تسيير أموره، في مختلف الظروف ورغم شتى الصعاب، هي التي تجعل الفقهاء يقبلون بمن غلب لمنصب الإمامة.

إن القبول بمن غلب يمثل وجهة نظر محدودة لدى الفقهاء حيال العلاقة بين الدولة والمجتمع والدين ودوْر الفقهاء في هذه العلاقة. يرى الفقهاء الدولة كياناً منفصلاً ذا مهام محددة تقتصر على الدفاع في مجال العلاقات الخارجية وعلى درء الفتنة وقمع المخالفات في مجال العلاقات الداخلية. أما باقي شؤون المجتمع، خاصة الدينية، فلا دخل للدولة فيها. فالمجتمع يتولى أمر شؤونه العادية بنفسه تلقائياً وباستقلال عن الدولة، وذلك حسب تعاليمه الدينية، وحسب الأعراف التي ترتبط بشكل أو بآخر، بالتعاليم الدينية. بمعنى آخر، يقتصر دور الدولة على إدارة شؤون الأزمات، لكنه حتى في هذا المجال، تتصرف الدولة ضمن قيود يضعها لها الدين والأعراف. والفقهاء الذين يصوغون ايديولوجيا المجتمع في إطار الدين والأعراف هم الذين يلعبون دور الوسيط بين الدولة والمجتمع.

بالأحرى هم يعبّرون عن مواقف المجتمع ومفاهيمه في مواجهة الدولة، وهم يعتبرون أن دورهم في المجتمع ذو شمولية أوسع بكثير من الدور الهامشي نسبياً الذي تقوم الدولة به. ما دام هذا الدور هو المنوط بالفقهاء لا يعود مهماً شكل الدولة أو مدى توافر الشروط المطلوبة في الإمام. الإمام يبقى إماماً، حتى ولو خالف الصورة النموذجية المرسومة له وكان فاجراً أو غير عادل. ذلك لأن توافر الشروط فيه أو عدم توافرها لا يغير كثيراً في وضع المجتمع أو في سيرورته. الإمام يحقق الهدف المطلوب بمجرد وجوده، ومتى وجد، ليس له مهمة أخرى سوى المهام السلبية التي ذكرها عن الماوردي سابقاً؛ ويتقاسم الفقهاء وسلطة «من غلب» مهام تسيير المجتمع الفعلية.

على كل حال، إن جماهير العامّة التي عبر المذهب الحنبلي عن نوازعها هي جماهير تقبع في أدنى السلم الاجتماعي وتخضع لمختلف أصناف الضغط الاقتصادي ويقتصر دورها السياسي على قدر هامشي إلاّ في الأزمات الحادة، هذه الجماهير لا يهمها شخص الإمام ولا مواصفاته، لأنه إذا كان عادلاً أو غير عادل، وفاجراً أو غير فاجر، فذلك لا يغير كثيراً في وضعها الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي. تكتفي هذه الجماهير بالحد الأدنى وهو المطالبة بوجود الإمام، مهما كانت الظروف، وتعتبر وجوده ضرورة مطلقة خوفاً من أن يؤدي غيابه إلى نتائج وخيمة عليها، فهي التي تتحمل عبء الفتنة إذا وقعت وهي التي تدفع الثمن غالياً عند كل مصيبة تحيق بالمجتمع.

يذهب أبو يعلى إلى أبعد من التأكيد على ضرورة الإمامة بجعل «طريق وجوبها السمع لا العقل» بحجة أن السمع أي النقل يعطيها مصدراً إلهياً لا يترك مجالاً للرأي، ولا للخلافات التي يمكن أن تنتج عنه، في مسألة هي أهم من أن تترك لتجاذب الآراء وتناقضها. إنه يلغي فكرة العقد، فالإمامة «تثبت بالقهر والغلبة ولا تفتقر إلى عقد» (ص ٢٣). أكثر من ذلك، يكفّر من يرفض الإمام مهما كانت حجته، «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً» (ص ٢٣). هكذا تصبح البيعة مجرد خضوع وطاعة للإمام الذي

يغلب على الأمر، ويلغي الفقيه الحنبلي فكرة العقد التي زيَّن بها الفقيه الشافعي، الماوردي، وجوب طاعة الإمام. لا يلزم الحنبلي نفسه بالتبرير للأمر الواقع كما فعل الشافعي، بل يواجه الواقع كما هو ملغياً الالتباسات الشرعية أو السياسية. ربما كان دور الماوردي في السلطة قد جعله يفكر في الإبقاء على الالتباسات والتبريرات علّ ذلك أن يساهم في إعادة تشكيل السلطة حسب برنامج يقربها من المثل الأعلى الموروث. أما أبو يعلى فهو يعلم سلفاً أن لا مكان له في السلطة وأن الخلافة ستبقى على ما هي، في أحسن الأحوال، لذلك يقبل الأمور كما هي دون أن يترك التباسات وشروطاً يعلم أنها لن تتحقق.

فيما عدا ذلك لا تختلف نظرة أبي يعلى كثيراً عن نظرة الماوردي للسلطة. فأبو يعلى يعتبر أنه «لا يجوز عقد الإمامة في بلدين في حالة واحدة» (ص ٢٥). وهو إذ يجيز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده (ص ٢٥) يجيز له في الوقت نفسه «عزل ولي العهد قبل مدته»، وذلك كي يعطيه حرية كاملة في التصرف دون فسح المجال للاعتراض عليه والاختلاف تبعاً لذلك. كذلك يعتبر أنه «إذا تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم أسنّهما، وإن لم يكن ذلك شرطاً فإن بويع أصغرهما جاز» (ص ٢٤). ويوافق أبو يعلى الماوردي في تحديد واجبات الإمام تجاه الرعية وواجبات الرعية تجاه الإمام. وإذا كان الماوردي يترك بعض الالتباس في مسألة ما إذا كان الفسق يمنع من استدامة الإمامة، فإن أبا يعلى يعتبر أن الفسق لا يمنع من استدامتها (ص ٢٠) فذلك يتبع من المبدأ القائل إن من غلب بالسيف تجب طاعته، وحتى إذا كان لدى الإمام ما يتعلق بشبهة في الاعتقاد فذلك لا يمنع من استدامة إمامته.

أما فيما يتعلق بأحكام الولايات مثل الوزارة، وزارة التنفيذ ووزارة التفويض، والإمارة، إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء، والإمارة على الجهاد، جهاد الأعداء الخارجيين وجهاد أهل الردة والبغاة، وغيرها من الولايات، فإن أبا يعلى يتفق مع الماوردي اتفاقاً يكاد يكون تاماً والفروق بينهما هامشية.

السلطة عند ابن جماعة

يختلف ابن جماعة عن الماوردي في أنه عاش في مرحلة صارت فيها الدولة السلطانية حقيقة نهائية ولم يعد مشروع إعادة الخلافة، كسلطة مركزية فعلية، أمراً وارداً. عاش ابن جماعة في أيام المماليك الذين استقبلوا الخلافة العباسية في القاهرة بعد أن قضى عليها المغول في بغداد. كان المماليك قد حققوا انتصارات ضخمة ضد الصليبيين والمغول مما أكسبهم شرعية منبثقة من كونهم قادوا الجهاد لحماية المجتمع من أعدائه الخارجيين. لم يكونوا بحاجة إلى هذه الشرعية لإعلان دولتهم أو لفرض سيطرتهم على مصر وبلاد الشام، وفي قلب العالم الإسلامي، بل استفادوا من وجود الخلافة كي يجعلوا دولتهم مركز استقطاب العالم الإسلامي، ذلك أن وجود الخلافة في القاهرة كان يدفع بالعديد من الدول الإسلامية في مختلف الجهات إلى طلب اعتراف الخلافة ويفتح مجال الاتصال بين هذه الدول والدولة المملوكية. كان الخليفة العباسي في القاهرة يمنح السلطات براءة الاعتراف به كأمر واقع، لم يكن باستطاعته تغيير الأمر الواقع بل كان يؤكد حقيقة موجودة ويضيف إليها طقساً يعتبر رمزاً دينياً. لم يكن هذا الرمز دون معنى بل كان يعطي الدولة المملوكية مغزى دينياً يشد ساعدها ويجعلها أكثر قبولاً لدى رعاياها.

شارك ابن جماعة في السلطة من موقعه كقاضي قضاة الشافعية، وكان يدرك سيرورة المجتمع الذي يصوغ له نظرية سياسية في السلطة والحكم. جعل عنوان كتابه «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» لأن هاجسه الرئيسي كان الحفاظ على حكم يحمي المجتمع الإسلامي في وقت كان قد تعرض فيه لهجمات خارجية شرسة كادت أن تودي به إلى الفناء. لم يكن هاجس ابن جماعة رسم برنامج لعودة سلطة الخلافة المركزية التي ظن الماوردي أنها ستعود على يد السلاجقة، لم تكن الخلافة أمراً مرتقباً رجوعه لتتجاوز التمزقات الداخلية في المركز، بغداد، وفي الأطراف، كما هو الأمر أيام الماوردي، ولم تكن الخلافة، أو الإمامة، هي موضوع البحث لديه؛ بل كان الموضوع هو صيانة المجتمع في وجه التحديات والأخطار الخارجية. وكانت الدولة المملوكية تقوم بهذه المهمة

رغم أنها، من حيث نشأتها وظروف تكونها، لم تكن منسجمة مع النظرية السياسية الإسلامية الموروثة. لذلك، كان على ابن جماعة أن يعدل هذه النظرية.

يقرر ابن جماعة بشكل سريع أن الإمامة أمر واجب فيقول: «ويجب نصب إمام يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين» (ص ٤٨) ولا يهمه في ذلك سواء أكان أمراً يقرره العقل أم السمع فهو أمر تقتضيه مصلحة المسلمين، وهو أمر متفق عليه، لأن «السلطان ظل الله في الأرض...» (ص ٥٠) كما ورد في الحديث الشريف. «والإمامة ضربان اختيارية وقهرية..» (ص ٥١)، «وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقين، والقهرية بطريق ثالث..» (ص ٥٢)، «الطريق الأول في الاختيارية... بيعة أهل العقد والحل الذين يتيسر حضورهم ببلد الإمام عند البيعة، كبيعة أبي بكر ولا يشترط في أهل البيعة عدد مخصوص... والطريق الثاني: استخلاف الإمام الذي قبله: كما استخلف أبو بكر عمر رضي الله عنه، وأجمعوا على صحته فإن جعل الإمام الأمر بعده شورى في جماعة صح أيضاً، ويتفقون على واحد منهم، كما فعل عمر رضي الله عنه بأهل الشورى من العشرة...» (ص ٥٣).

ثم ينتقل ابن جماعة إلى الطريق الثالث فيقول «وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية: فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى له من هو من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاص، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته، لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم».

«ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح».

«وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأمل بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمته». ولذلك قال ابن عمر في أيام الحَرَّة: «نحن مع من غلب» (ص ٥٦).

يشترط ابن جماعة تقديم أصلح المسلمين للإمامة لكنه يوافق على إمامة المفضول، ويؤكد على انه يجوز عقد الإمام لاثنين، لا في بلد واحد ولا في بلدين، ولا في إقليم واحد ولا في إقليمين. . . (ص ٥٦). كل ذلك يقرره ابن جماعة استجابة لمتطلبات «مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم» (ص ٥٦).

يخصص ابن جماعة بضعة أسطر لموضوع البيعة (ص ٥٧)، فهي لا تستحق الوقوف طويلاً عندها لأنها تعتبر أمراً تفصيلياً يحدث تلقائياً عن تولي الإمام بأي طريق من الطرق. ثم ينتقل إلى الباب الثاني «فيما للخليفة والسلطان وما عليه مما هو مفوّض إليه» (ص ٥٨).

يقول: «لإمام المسلمين أن يفوض ولاية كل إقليم أو بلد إلى ناحية أو عمل إلى كفء للنظر العام فيه، لأن الحاجة تدعو إلى ذلك لاسيما في البلاد البعيدة. . .» (ص ٥٨). يتيح تفويض الولايات للفقهاء تبرير الاعتراف بالدولة السلطانية. فالانتقال من الخلافة كسلطة مركزية تحكم دار الإسلام إلى الدولة السلطانية كسلطة محلية تفرض نفسها على المجتمع، والخلافة بالقوة والعنف هو تحول عن طلب المثل الأعلى إلى الاعتراف بالأمر الواقع، حفاظاً على مصلحة المسلمين ومنعاً لتفرق كلمتهم. وجد الفقهاء في مفهوم تفويض الولايات مسوغاً لهذا التحول، واعتبروا الدولة السلطانية ولاية بالتفويض. أبدى الماوردي الطامح إلى إعادة سلطة الخلافة استعداده لهذا التنازل، لكن ابن جماعة يؤكده بعدما رسخت الدولة السلطانية أقدامها وصار وجودها ضرورياً لحماية مجتمع المسلمين ويسوغه متجاوزاً بذلك اعتباره مجرد «أمر واقع» وحسب.

يقول ابن جماعة: «إذا فوض الخليفة إلى رجل ولاية إقليم أو بلد أو عمل، فإن كان تفويضاً بعمل خاص: لم يكن له الولاية في غيره، كما إذا ولاه الجيش دون الأموال أو الأموال دون الأحكام ونحو ذلك.

وإن كان تفويضاً عاماً، كعرف الملوك والسلاطين في زماننا جاز له تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال من جميع جهاتها وصرفها في مصارفها وقتال المشركين والمحاربين. ولا ينظر في غير الإقليم المفوض إليه، لأن ولايته خاصة.

ويُعتبر في السلطان المتولي من جهة الخليفة ما يعتبر فيه خلا النسب لأنه قائم مقامه» (ص ٦٠).

يلاحظ هنا الفرق في التسمية بين «إمارة الاستيلاء» عند الماوردي و «الملوك والسلاطين في زماننا» عند ابن جماعة. هذا الفرق هو تعبير عن اختلاف درجتي الاعتراف بالدولة السلطانية. ابن جماعة يحمل إلى النهاية تطوراً بدأ عند الماوردي.

يتابع ابن جماعة: «إذا استولى ملك بالقوة والقهر والشوكة على بلاد، فينبغي للخليفة أن يفوض أمورها إليه استدعاءً لطاعته، ودفعاً لمشاققته، وخوفاً من اختلاف الكلمة، وشق عصا الأمة، فيصير بذلك التفويض صحيح الولاية، نافذ الأحكام.

فإن لم يكن أهلاً لذلك لفقد الصفات المعتبرة جاز للخليفة إظهار تقليده لما ذكرناه من المصالح» (ص ٦١).

كما أن مصلحة المسلمين تستدعي أن يطيع المسلمون الإمام الذي يستولي «بالقهر والشوكة» كذلك تستدعي مصلحتهم أن يطيعوا «الملك» أو «السلطان» الذي يستولي «بالقهر والشوكة»، يؤكد ابن جماعة على ذلك باستخدام أربعة تعليلات يكررها للتعبير عن الأمر نفسه وهو درء الفتنة أو منع الانقسامات الداخلية.

ثم يستدرك ابن جماعة قائلاً: «وينبغي أن يعين له نائباً أهلاً لتقليد الولاية ينفذ الأمور لتكون صفات النائب جائزة لما فات من صفات المستولي قهراً، فتنتظم المصالح الدينية والدنيوية (ص ٦١). هذا استدراك ضروري في وقت كان يصل إلى السلطة مماليك حديثو العهد بالإسلام ودون معرفة وثيقة بأعراف المجتمع الإسلامي. وكان هناك خوف من أن يعجز هؤلاء عن تأمين انتظام المصالح الدينية. إضافة إلى المصالح الدنيوية. إذا كانت طاعة هؤلاء واجبة رغم فقدانهم الصفات المعتبرة، فإن المشكلة تنحل بتعيين نائب يتمتع بهذه الصفات.

في حين كانت حقوق السلطة على الرعية، عند الماوردي وأبي يعلى، اثنان هما «الطاعة والنصرة» يقرر ابن جماعة عشرة حقوق للسلطان والخليفة على الأمة «وهي بذل الطاعة له باطناً و «ظاهراً» في كل ما يأمر به أو ينهي عنه، إلا أن يكون معصية. . . بذل النصيحة له سراً و «علانية». . . القيام بنصرتهم باطناً و «ظاهراً». . أن يعرف له عظيم حقه، وما يجب من تعظيم قدره. . . إيقاظه عند غفلته وإرشاده عند هفوته. . . تحذيره من عدو يقصده بسوء وحاسد يرومه بأذى، أو خارجي يخاف عليه منه. . . إعلامه بسيرة عماله. . إعانته على ما تحمله من أعباء الأمة. . . رد القلوب النافرة عنه إليه. . . الذب عنه بالقول والفعل. . » (ص ٦١ ـ ٦٤). هذه الحقوق على الأمة تستدعي انخراطاً أكبر للمواطنين في مراقبة سير الأمور وابداء الرأي فيها. صحيح أن ذلك يجب أن يبقى في إطار طاعة ونصرة السلطان أو الخليفة، لكنه يعبر في الوقت نفسه عن إمكانية فعلية لتزايد نشاط العامة في الشؤون السياسية. وقد شهدت أيام المماليك حالات عديدة كان العامة فيها يتدخلون تدخلاً جدياً وحاسماً في الصراعات التي كانت تنشب بين الحين والآخر على السلطة بين السلطان وأمرائه. وغالباً ما كان العامة يتدخلون في القتال لصالح السلطان.

ثم يعدِّد ابن جماعة حقوق الأمة على السلطان. وهي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي يذكرها الماوردي وأبو يعلى. لكن السلطان فيما عدا الحقوق التي له والتي عليه تجاه الأمة هو واحد من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم: «من فرض وسنّة وطاعة ومعصية، وحلال وحرام، وغير ذلك من الأحكام» (ص ٧١). يفهم من هذا الكلام أن القيود التي يضعها ابن جماعة على السلطان هي في الغالب، قيود دينية، أما فيما عدا ذلك فهو ذو سلطة مطلقة، ذلك «لأنه يجب على السلطان أن ينزل نفسه من الله تعالى بمنزلة ولاته ونوابه، لأنه في ملك الله الذي أقامه فيه يتصرف. . . » (ص ٧١). إن القيود الوحيدة الممكن وضعها على السلطان هي القيود الدينية في وقت كان الوصول إلى السلطة يتم فيه بالغلبة والقهر والشوكة، وفي وقت كانت طاعة السلطان أمراً تفرضه ظروف الأمة التي تواجه تحديات خارجية تهدد كيانها من جذوره.

لذلك، «ينبغي للسلطان مشاورة العلماء العاملين الناصحين لله ورسوله وللمسلمين. . .» (ص ٧٢).

يكرر ابن جماعة أنه «إذا طرأ على الإمام أو السلطان ما يوجب فسقه فالأصح أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك، لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق والأصح أنه ينعزل» (ص ٧٢). يعيدنا هذا القول إلى أن الإمام أو السلطان يبقى في منصبه حتى ولو لم تتوافر فيه الشروط الدينية. إن توافر هذه الشروط أمر مرغوب، لكنها إذا لم توجد لا ينعزل الإمام، فإن مصلحة المسلمين تقتضي عدم عزل الإمام مهما كانت صفاته. إن معيار استدامة السلطة ليس أيضاً من الشروط الدينية، ناهيك بالدنيوية. المعيار الوحيد هو مصلحة المسلمين التي ترتكز بالدرجة الأولى على منع الفتنة. وإذا كان الإمام لا ينعزل فهو لا يجوز مشاقته والخروج عليه مهما كانت الأسباب (ص ٧٢). السلطان تعبير يستخدم في المُكْنَةِ والقدرة، وقد «يستعمل بمعنى الحجة» «حجة على وجود الله وتوحيده، لأنه كما لا يستقيم أمر الإقليم بغير مدبِّر، فكذلك لا يستقيم أمر العالم وما فيه من الحكم بغير مدبر حكيم. .» (ص ٧٣). هذا المعنى يجعل الخروج على السلطان معصية دينية لا سبيل إلى تبريرها أو القبول بها أو السكوت عنها.

يتحدث ابن جماعة عن الوزارة (وزارة التنفيذ ووزارة التفويض) بشكل مقتضب سريع. لا عجب في ذلك إذ إنه في أيامه صارت الوزارة منصباً ثانوياً ثم ينطلق إلى باب «اتخاذ الأمراء لجهاد الأعداء» (ص ٧٩) فيعتبر الإمارة قسمين «أما الإمارة العامة فهي: الخلافة. . . وأما الإمارة الخاصة فأنواع: النوع الأول من له النظر العام في الأعمال العامة في بعض الأقاليم أو البلاد، وهم الملوك والسلاطين في عرف زماننا هذا، وقد تقدم ذكرهم. . . النوع الثاني: من له نظر خاص في بلد لا ينظر في غيره، كمن له النظر على الجيش خاصة في إقليم خاص أو على أموال إقليم خاصة. . . النوع الثالث: وهو المقصود بهذا الباب، من جعل له النظر على طائفة من الجند، لا ينظر في غيرهم ولا يحكم على من عداهم كالأمراء المشهورين في عرف هذا الزمان في البلاد المصرية والشامية ـ

حرسهما الله تعالى وسائر بلاد الإسلام - أرباب الإقطاعات المرصدين للجهاد في سبيل الله تعالى، فإن لكل واحد منهم طائفة معدودة من الجند ينظر في أمورهم ويتكفل بتدبيرهم. وكل تلك الأنواع من الإمارات جائزة وسنّة. . . » (ص ٨٠). ثم يذكر أنه «ينبغي أن يكون الأمير المقدم على طائفة من الجند أو على الجيش أو سرية، أشجعهم نفساً وأثبتهم جاشاً، وأصوبهم رأياً، وأحسنهم خلقاً، وأسخاهم يداً، وأعرفهم بالحرب وتدبيرها. . ومكايدها. . » (ص ٨٤)، وفي مقابل هذه الصفات يتعين على السلطان «أن يجعل للأمير من الرزق والأقطاع ما يقوم بكفايته اللائقة بحالة، ومنزلته، وعياله، وخدمه. . . وعلى أمير الطائفة أن يتفقد أحوالهم (أي الجنود) ورزقهم، ومصالحهم ويأخذهم بكمال الاستعداد والتهيؤ لمباشرة الجهاد. . » (ص ٨٥). والكلام عن هذا الموضوع أي الأقطاع والجهاد وتفاصيلها يرد بتفصيل أكبر في الأبواب اللاحقة ويحتل معظم صفحات كتاب ابن جماعة.

قبل أن يتابع ابن جماعة، يتطرق لباب «حفظ الأوضاع الشرعية وقواعد مناصبها المرضية» (ص ٨٧ - ٩٣) فيقول: «الشريعة هي الحجة التي جاء بها رسول الله (ص) وسنّها وأوجب اتّباعها وصونها وهي إلى الله أقصد سبيل، لأن مبناها على الوحي والتنزيل، والخير كله في اتباعها والشر كله في ضياعها.

وقد جعل الله لها حماة يقيمون منارها، وحملة يحفظون شعارها.

فحماتها: الملوك والأمراء،

وحفّاظها: هم الأئمة العلماء.

أما الملوك والأمراء: فقد تقدم شرح صفاتهم وأنواع تصرفاتهم، وأما العلماء القائمون بحملها المعنيون بحفظها ونقلها فهم المرجع في حلالها وحرامها، ومواقع أحكامها» (ص ٨٧ - ٨٨).

ويذكر ابن جماعة أن «النظر في الأوضاع الشرعية خمسة أنواع: الأول، القضاء. . . الثاني، الإفتاء. . . الثالث، الحسبة. . . الرابع، الأوقاف العامة والخاصة. . . الخامس، الأيتام والسفهاء والمجانين، ومصالحهم وأموالهم وكفلاؤهم» ويذكر شروط وآداب كل ولاية منها.

إن اقتصار هذا الجزء من الكتاب على سبع صفحات فقط، بينما احتل الموضوع نفسه أكثر من نصف كتاب الماوردي، يشير إلى تطور بلغ ذروته في أيام ابن جماعة في ظل المماليك. صارت الدولة يقتصر عملها بالنسبة للشؤون الدينية على جانب إجرائي تنفيذي يشكل هامشاً فقط في الحياة الدينية للمجتمع. حتى في هذا الهامش لا تتدخل الدولة مباشرة، بل يكون تدخلها عن طريق العلماء والأئمة. إن الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية الذي بدأ منذ فجر الإسلام والذي تطور تدريجياً كان ما يزال فصلاً متوازناً في أيام الماوردي، الذي جاءت بنية كتابه تعبيراً واضحاً عن هذا التوازن، هذا الفصل سار تطوره باتجاه تحجيم عمل الدولة في النطاق الديني وحصره في أمور إجرائية محضة. عملياً لم يعد للدولة تدخل في الشؤون الدينية التي استقل العلماء والأئمة استقلالاً شبه تام في القيام بها. هذا التطور ما كان ممكناً لولا أن المجتمع قد صارت فيه تعاليم الإسلام وسننه راسخة الجذور بحيث يتم تطبيقها لدى الأفراد تلقائياً، وذلك انطلاقاً من قناعاتهم (Convictions) الداخلية. في الوقت الذي صار فيه الطابع الإسلامي أشبه بالطبيعة البيولوجية والجغرافية للمجتمع، بمعنى أنه صار قيماً مدخلنة في المجتمع ومتغلغلة في أعمق جذوره، صار ممكناً منع الدولة من التدخل في الشأن الديني. فلتنصرف الدولة إلى الجهاد لحماية المجتمع من أعدائه الخارجيين الذين يهددونه تهديداً خطيراً، وليقتصر اهتمامها على هذا الأمر الذي يجب أن تكون له الأولوية الأولى بين مهامها، وليكن تدخلها هامشياً في الشؤون الدينية. بارك الفقهاء هذا الوضع إن لم نقل إنهم ساهموا مساهمةً فعّالةً في خلقه وترسيخه.

يدور الجزء المتبقي من كتاب ابن جماعة، أي حوالى ١٦٢ صفحة، حول مسائل الاقطاع والأراضي الخراجية والعشرية وتخميس الغنائم وأعطيات الجيش واتخاذ الخيل والسلاح والأعتاد للقائمين بفرض الجهاد ووضع الديوان وأساليب العمل فيه وموارد بيت المال الشرعية وغير الشرعية (المكوس)، وقتال أهل البغي وأحكام أهل الذمة وغيرها من المواضيع المشابهة(*)

(*) كان موضوع «الخراج والإقطاع والدولة» هو ملفّ العدد الأول من مجلة «الاجتهاد».

ما تهم الإشارة إليه في معرض هذه الدراسة هو أن بحث ابن جماعة في السلطة الإسلامية في زمانه يعبر عن الظروف الموضوعية السائدة. إن وجوب الإمامة، أي ضرورة السلطة، شأن ديني يمنح السلطة مصدراً إلهياً لأن مصلحة المسلمين تقتضي ذلك، في زمن كانت الدولة تخوض صراعاً مريراً ضد الصليبيين والمغول، بما يحمله هؤلاء من تهديد لدار الإسلام، كان واجباً في نظر الفقهاء طاعة الدولة ومناصرتها ومناصحتها ودعمها بكل ما يمكن من أجل أن تستطيع تأدية مهامها في الجهاد ضد الأعداء. يجد الفقهاء في الإسلام، في القرآن والسنّة، ما يدعم الرأي القائل بطاعة السلطة أو برفضها، كما أن الأديان تحوي تنوعاً مشابهاً كي تستطيع التجاوب مع مختلف الظروف والحالات، وقد انتقى الفقهاء في ذلك الظروف التاريخي المعين مبدأ طاعة السلطة للأسباب التي ذكرت وهي: درء الفتنة وجهاد الأعداء الخارجيين. على أن ذلك لم يمنع ابن جماعة من أن يحتج على السلطان ويرفض سياسته بضع مرات وذلك عندما كان يرى المكوس (وهي ضرائب غير شرعية) تفرض من جديد. إن ابن جماعة لا يرضى بكل ما يراه أمامه من إجراءات وسياسات تطبّقها الدولة، وهو يحتج في كتابه على فرض المكوس التي يعتبر أنها «ظلم بينٌ، وحيف متعينٌ» (ص ١٥٠) كما يحتج على أمور أخرى تنفذها السلطة بشكل مخالف للشرع فيقول إنه «عمت البلوى في هذا الزمان بترك التخميس والقسمة الشرعية للغنيمة» (ص ٢٠١)، لكنه يرى أنه رغم الظلم والحيف والمخالفات للدين يجب على المسلمين طاعة الدولة حفاظاً على مصلحة الأمة. رأى مصلحة الأمة قبل كل شيء فاضطر للقبول بتفاصيل غير مرضية.

ابن تيمية والسلطة

يبدأ ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) بالقول إنّ رسالته «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» مبنية على آية الأمراء في كتاب الله، وهو قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نِعِمّا يعظكم به. إن الله كان سميعاً بصيراً. يا أيها الذين**

آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾.

ويعلق قائلاً: «قالت العلماء نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلاّ أن يأمروا بمعصية، فإذا أمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنّة رسوله (ص) وإن لم تفعل ولاة الأمر ذلك، أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله. . .» (ص ٥٤).

يختصر ابن تيمية «جماع السياسة العادلة والسياسة الصالحة «بأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل» (ص ٥). لكن طاعة الرعية للحاكم مشروطة عنده بأن لا يأمر هذا بمعصية لله فهو يقول: «أطيعوا فيما يأمرون به من طاعة الله» (ص ٥). يحمل الإمام الأمانة، وعليه تأديتها كما هي. فحوى الأمانة هو ما يأمر به الله، وهذا الأمر يفهمه الإمام فهماً لا يتفوق به عن غيره من الناس، فالإمام غير معصوم، وهو لا يتمتع بأي صفات تخوله الفهم والإدراك بما يختلف عن الآخرين. إنه أداة تنفيذية لا أكثر. وإذا كان فهم الآخرين للأمانة سيتدخل في الموضوع فإن سلطة الإمام لا يمكن أن تكون مطلقة كما هي عند الفقهاء الآخرين في هذا البحث.

يعتبر ابن تيمية أن أداء الأمانات نوعان، أحدهما الولايات (ص ٩)، وثانيهما الأموال (ص ٣٠). يقول بشأن الولايات: «فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين، أصلح من يجده لذلك العمل» (ص ٩)، ثم يقول «فإن عدل عن الأحق الأصلح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما أو ولاء أو عتاقة أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس، كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغنٍ في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما، فقد

خان الله ورسوله والمؤمنين. . .» (ص ١١). ويكره ابن تيمية «أن يقدِّم الرجل لكونه طلب الولاية» (ص ١٠). لا نجد مثل هذه الأقوال عند الفقهاء الآخرين، الماوردي، وأبي يعلى، وابن جماعة، فهو يختلف عنهم في أنه يتكلم من خارج السلطة، موقعه خارج السلطة التي يريدها بعيدة عن الأهواء. الأكثر من ذلك إنه يكره المرء أن يسعى طلباً لمنصب في السلطة، ويعبِّر بذلك عن موقف عريق لدى الفقهاء الأتقياء منذ بدايات الإسلام، فقد كان هؤلاء يرفضون قبول المناصب في السلطة حتى حين كان يعرض عليهم ذلك.

ثم يتعرض ابن تيمية لمفهوم العقد، كما عند الماوردي، ولكن بصيغة أكثر تحديداً، فيقول: «فإن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة. . .» (ص ١٤). إذا كان مفهوم تأدية الأمانة يعطي السلطة مصدراً إلهياً فإن مفهوم الوكالة يعطيها مصدراً بشرياً يقترب من الأشكال الديمقراطية الحديثة. يتجاور المفهومان عند ابن تيمية في صيغة عملية دون حل منطقي.

يقر ابن تيمية أنه «قد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذه للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة وقام بالواجب في هذا. . .» (ص ١٤ ـ ١٥). يجد ابن تيمية نفسه مضطراً للقبول بما هو أقل من «الأصلح» المثالي. فالصفات المطلوبة لمنصب قلّ أن تجتمع في شخص واحد، مثال على ذلك أن «اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل» (ص ١٦) يضاف إلى ذلك أن الظروف يمكن أن تفرض «تولية غير الأهل للضرورة» (ص ٢٠) فهذا جائز شرط «السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات وغيرها. .» (ص ٢٠). إن الرضوخ للأمر الواقع والقبول بالحدّ الأدنى لا يمنع ابن تيمية من المطالبة الدؤوبة بالعمل لتحقيق الحالة المثلى. لا يمكنه الإستسلام للواقع بسبب المهام الدينية التي يلقيها على عاتق السلطة. إذ يقول: «فالمقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا

يقوم الدين إلاّ به من أمر دنياهم. وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد أصلح له دينه ودنياه (ص ٢٣).

يفهم المرء لماذا يطالب ابن تيمية بدولة بعيدة عن الأهواء ومنسجمة مع متطلبات «إصلاح دين الخلق» فهو يتعاطى مع الأمر من موقع خارج السلطة بعكس الفقهاء الثلاثة الآخرين الذين كانوا قضاة بارزين ومشاركين في السلطة. كان داعيةً يريد إصلاح المجتمع والدولة، وكان يرى اعوجاجاً في المجتمع والدولة يريد تقويمه مما أوقعه في صدام مع الدولة ومع الفقهاء الذين لهم موقع في السلطة فانتهى إلى السجن أكثر من مرة، ومات فيه في المرة الأخيرة. وقد قاد حملات للدفاع في وجه الغزاة الخارجيين أو لمحاربة من يعتبرهم بغاة خارجين على السلطة والدين. وكان، بمعنى ما، يمثل الرعية أمام السلطة في حين كان الفقهاء الثلاثة الآخرون يهتمون فقط بشؤون الدولة وكيف تقوم بمهامها.

يشكو ابن تيمية من الظلم وترك الجهاد، والميل للجاه والمال فيقول: «وكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية: هؤلاء يأخذون ما لا يحل، وهؤلاء يمنعون ما يجب، كما قد يتظالم الجند والفلاحون، وكما قد يترك بعض الناس الجهاد وما يجب، ويكنز الولاة من مال الله ما لا يحل كنزه. وكذلك العقوبات على أداء الأموال، فإنه قد يترك منها ما يباح أو يجب وقد يفعل ما لا يحل» (ص ٣٨). لا يكتفي ابن تيمية بذلك، بل يقسم المجتمع على أساس أخلاقي - سياسي إلى ثلاثة أقسام: فريق غلب عليهم حب العلوّ في الأرض والفساد، فلم ينظروا عاقبة المعاد ورأوا أن السلطان لا يقوم إلاّ بعطاء، وقد لا يتأتّى العطاء إلاّ باستخراج الأموال من غير حلها، فصاروا نهابين وهابين. . . وفريق عندهم خوف من الله تعالى ودين يمنعهم عما يعتقدونه قبيحاً من ظلم الخلق، وفعل المحارم، فهذا حسن واجب، ولكن قد يعتقدون مع ذلك أن السياسة لا تتم إلاّ بما يفعله أولئك من الحرام، فيمنعون عنها مطلقاً. . . فيقاتلون المسلمين كما فعلت الخوارج. وهؤلاء لا تصلح بهم الدنيا ولا الدين الكامل. لكن قد يصلح بهم كثير من أنواع الدين وبعض أمور الدنيا. . .

والفريق الثالث: الأمة الوسط، وهم أهل دين محمد (ص) وخلفائه على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة، وهو إنفاق المال والمنافع للناس ـ وإن كانوا رؤساء ـ بحسب الحاجة، إلى إصلاح الأحوال ولإقامة الدين، والدنيا التي يحتاج إليها الدين. . . » (ص ٥١ ـ ٥٢). وفي مكان آخر يقسم الناس إلى ثلاثة أقسام: قسم يغضبون لنفوسهم وربهم وقسم لا يغضبون لنفوسهم ولا لربهم. والثالث ـ وهو الوسط ـ أن يغضب إلاّ لنفسه. . » (ص ٥٢). وفي مكان آخر يقسم الناس إلى أربعة أقسام: القسم الأول: يريدون العلو على الناس، والفساد في الأرض، وهو معصية الله، وهؤلاء الملوك والرؤساء المفسدون، كفرعون وحزبه وهؤلاء هم شرار الخلق. . والقسم الثاني: الذين يريدون الفساد بلا علو، كالسراق المجرمين من سفلة الناس. . والقسم الثالث: يريد العلو بلا فساد، كالذين عندهم دين يريدون أن يعلوا به على الناس. . . وأما القسم الرابع فهو أهل الجنة، الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فسادا. . . (ص ١٤).

في جميع هذه التصنيفات، نرى ابن تيمية يذكر الملوك والرؤساء عند ذكر شرار الناس، فكأنه يريد الشكوى منهم مداورة، لكن ذلك لا يمنعه من الإصرار على القول بوجوب السلطة. فهو إذ يبدأ كتابه باعتبارها مجرد أداء للأمانة، لكنه يستدرك في آخر الكتاب فيصنف فصلاً عن وجوب اتخاذ الإمارة، ويقول: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلاّ بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلاّ بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي (ص): إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» (ص ١٣٨). ويكرر الأقوال التي تتردد في كتب نصائح الملوك مثل «أن السلطان ظل الله في الأرض» ويقال «ستون سنة من إمام جائر، أصلح من ليلة بلا سلطان» (ص ١٣٩)، فهو يقبل مثل ابن جماعة وغيره بالإمام حتى لو كان جائراً. ذلك لأنه يعتبر أن «الواجب اتخاذ الإمارة ديناً» وقربةً يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها» (ص ١٤٠).

يحدد ابن تيمية العلاقة بين الدين والدولة في قوله: «فإذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله وإنفاق ذلك في سبيله كان ذلك صلاح الدين والدنيا. وإن انفراد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الناس. . . (ص ١٤٢). وفي مكان آخر: «وهاتان السبيلان الفاسدتان ـ سبيل من انتسب إلى الدين ولم يكمله بما يحتاج إليه من السلطان والجهاد والمال، وسبيل من أقبل على السلطان والمال والحرب ـ ولم يقصد بذلك إقامة الدين ـ هما سبيل المغضوب عليهم والضالين. الأولى للضالين النصارى والثانية للمغضوب عليهم اليهود» (ص ١٤٣).

لا يتحدث ابن تيمية عن الإمامة ووجوبها كما فعل الفقهاء الثلاثة الآخرون، بل كان أكثر واقعية فتحدث عن وجوب الإمارة، ووجوبها ينبع من مصلحة الناس التي تفرضها ضرورة اجتماعهم، فالإمارة حاجة اجتماعية. وهو يتحدث عن «الإمارة» بهذا الأسلوب لأنه يدرك الانفصال التام بين الدين والدولة في أيامه، لكنه يريد أن تقوم الدولة بواجباتها بما فيه إصلاح دين الخلق لأنه يعرف أن الدين بما هو شريعة وفقه، هو الإطار الذي تندرج في إطاره آراؤهم. ومعتقداتهم التي يعبرون بواسطتها عن مصالحهم وتطلعاتهم، فإذا انفصلت الدولة عن الدين وعارضته تكون بذلك معادية للاتجاه السائد في المجتمع.

بدأ ابن تيمية معالجته للموضوع معالجة دينية صرفاً، ثم عدّد وظائف الدولة ومهامها، ونظر إلى واقع الأمور. من ذلك رأى أن الدولة تقوم بممارسات لا يمكن أن يقبل بها على أساس ديني بحت. فانتهى إلى الرضوخ للأمر الواقع والاعتراف بانفصال المؤسستين الدينية والسياسية ثم كرّس ضرورة الخضوع للدولة حتى لو كانت جائرة. المطلوب في نظره أن تخضع الدولة للدين، وفي الوقت نفسه أن يخضع الناس للدولة، والناس هم الذين يمثلهم الدين. إذن هناك ضرورة للتوازن في تلازم السبيلين سبيل الانتساب للدولة وسبيل الانتساب للدين.

لا يذكر ابن تيمية شيئاً عن شروط الإمامة أو كيفية اختيار الإمام وتولّيه

العهد ومتى ينعزل الإمام، وهذا أمر طبيعي لأنه يتحدث عن رؤية للإمارة (السلطة)، ولا يهمه كيف تم الانتقال من الإمامة إلى الوزارة (وزارة التفويض) ثم إلى إمارة الاستيلاء فالدولة السلطانية. الأهم من هذه التقنيات هو ذكر وظائف الدولة ومهامها الأساسية. فهو يفترض وجود السلطان ويعتبر ذلك من طبيعة الأمور التي تفرضها مصلحة الناس الاجتماعية، يضاف إليها واجب التقرب من الله تعالى، ويعتبر أن مهام الدولة تقع تحت ثلاثة عناوين رئيسية وهي: الولايات والأموال وتطبيق الحدود (انظر جدول رقم ١).

خاتمة

تكثر الكتب التي تُعنى بالنظرية السياسية في التراث العربي الإسلامي. منها ما يعالج الموضوع من وجهة نظر أدبية ومنها ما يختص بنصائح الملوك، ومنها ما يختص بالوزارة والتدبير، ومنها ما يدور حول الإمامة ومهامها. وكثيراً ما نجد هذه الكتب تكرر أجزاء من كتبٍ سابقة. إن كاتبي هذه الكتب والرسائل كانوا يهتمون بمعالجة قضايا تتعلق بزمانهم والتعبير عن هواجسهم وآرائهم حيال المشاكل المطروحة، وكثيراً ما كانوا يهملون الشكل ولا يتورعون عن تكرار ما كتبه غيرهم. فهم يريدون إثبات وجهة نظرٍ ما أكثر ما يهمهم إثبات قدرتهم على طرح الجديد والمبدع. على أن المشاكل المطروحة أمامهم، هي مشاكل تنبع من تطورات تاريخية تتجدد باستمرار وتتطلب حلولاً وآراء مستجدة. لذلك، كان هؤلاء الكتّاب مضطرين للتجديد إضافة إلى الاعتماد على الموروث القديم من أجل تدعيم جديدهم. وربما كانوا مضطرين إلى المداورة وتغليف آرائهم السياسية بحجج دينية أو آراء قديمة. لكننا على كل حال لا يمكننا الاستفادة مما كتبوه واكتشاف مراميهم دون وضعهم في السياق التاريخي الذي عاشوا فيه ونظروا إلى الأمور من خلاله. وكثيراً ما كان السياق التاريخي يدخل في باطن وعيهم دون أن يعبروا عنه بصراحة. إن القراءة ذات المنهج التاريخي لهؤلاء الكتاب هي الوحيدة، ربما التي تتيح لنا فهمهم. وهذا ما حاولت أن أفعله في الصفحات السابقة.

تنبع النظرية السياسية عند الفقهاء من التجربة التاريخية للأمة، فهي ليست مجرد تأمل في المطلق، كما أنها لا تكتفي بالتعبير عن رغبات وتمنيات أو مثل عليا فاقدة الصلة بالتطور التاريخي المجتمع. تبدأ هذه النظرية «بالإمامة» وتحمّل هذا التعبير عدة مفاهيم كي يستطيع مواكبة التطورات الموضوعية. فالإمامة هي الخلافة في البداية، وهي المنطلق نظراً لارتباط هذه، في أعلى مراحلها، بفترة المجد العربي الإسلامي. لكن الخلافة تتراجع سلطتها تدريجياً مع تزايد سلطة أمراء الجيش في المركز وانفصال الأطراف؛ وتظهر الدولة السلطانية التي هي سلطة محلية تبرر نفسها بدوافع وغايات غير تلك التي قامت على أساسها الخلافة. الإنفصال بدأ مع تمايز الفقهاء بأنفسهم وتشكيل مدارس ومذاهب فقهية في إطار مؤسسة دينية وضعت بينها وبين الخلافة مسافة مما أدى إلى جعل الخلافة مجرد مؤسسة سياسية دنيوية. لكنها عندما تراجعت سلطة الخلافة الفعلية (الدنيوية) لم يبق منها إلا الرمز فالتقط الفقهاء هذا الرمز رغبة منهم في الحفاظ على فكرة الجماعة في ظروف رسخت فيها التجزئة السياسية نفسها.

كان هذا الرمز الديني مهماً بالنسبة للفقهاء والمجتمع. وإذا كان التعبير بصيغ دينية هو الشائع في غالبية المجتمعات القديمة، فإنه ليس أمراً مستغرباً في المجتمع العربي الذي يشكل الإسلام بالنسبة إليه تراثاً دينياً وقومياً في آن معاً. يضاف إلى ذلك أن التعبير الديني عن حاجات المجتمع واتجاهاته الفعلية كان وسيلة للحد من السلطة المطلقة للدولة. وكما أن المؤسسة الدينية حدّت من سلطة الخلافة العليا ووضعت القيود عليها، كان أولى بها أن تفعل الشيء نفسه بالنسبة للدولة السلطانية.

الخلافة هي الإمامة الأولى بعد الرسول مع تراجع سلطتها ينشأ مفهوم «التفويض» للوزارة «والاستيلاء للإمارة». وزارة التفويض وإمارة الاستيلاء هما الجسر الذي يعبر عليه مفهوم الإمامة من الخلافة العليا إلى الدولة السلطانية، من دولة ترتكز على مبررات شرعية تاريخية إلى دولة ترتكز على القهر والشوكة

(أي العنف المحض)، وتمر عليه الخلافة من كونها سلطة سياسية محضة إلى أن تصبح رمزاً دينياً.

يتطابق هذا التدرج مع مفاهيم الدولة والإمامة من الماوردي وأبي يعلى إلى ابن جماعة وابن تيمية. ينطلق الماوردي وأبو يعلى من مفهوم الإمامة والخلافة، في ظرف تاريخي كان يؤمن فيه بعودة سلطتها الفعلية مع مجيء السلاجقة للحلول مكان البويهيين في بغداد، ويختلف الاثنان خلافاً جزئياً في أن الثاني يعطي «الإمامة» سلطة مطلقة أكثر من الأول؛ لكنهما كلاهما يعترفان بدور وزير التفويض وأمير الاستيلاء دون أن يكون للدولة السلطانية مكان في مفاهيمهما بعد. أما ابن جماعة، فهو ينظر إلى الدولة السلطانية على أساس «التفويض» من الخليفة الذي كان قد جاء من بغداد، بعد سقوطها في يد المغول، ليقطن القاهرة ويصبح أشبه بالرهينة عند السلطان المملوكي فيها. وابن تيمية الذي عاصر ابن جماعة، لكن من موقع داعية خارج السلطة يتحدث عن الدولة بحد ذاتها؛ فالدولة في نظره هي الدولة السلطانية ولا نجد لديه ذكراً للخلافة ولا للتفويض. لا يهتم بتبرير وجود الدولة؛ إنها موجودة وحسب، وعلى الناس طاعتها شرط أن تقوم بمهامها تجاه المجتمع والدين، علماً بأن المجتمع يعبر عن نفسه بواسطة الدين. وقد فرضت هذا التطور الظروف التاريخية في وقت حاقت بالمجتمع أخطار خارجية تهدده بالفناء وصار الجهاد ودرء الفتنة أهم مهمات الدولة، علماً بأن درء الفتنة والحفاظ على تماسك المجتمع ووحدته الداخلية هو الشرط الضروري للدفاع عن المجتمع دفاعاً ناجحاً.

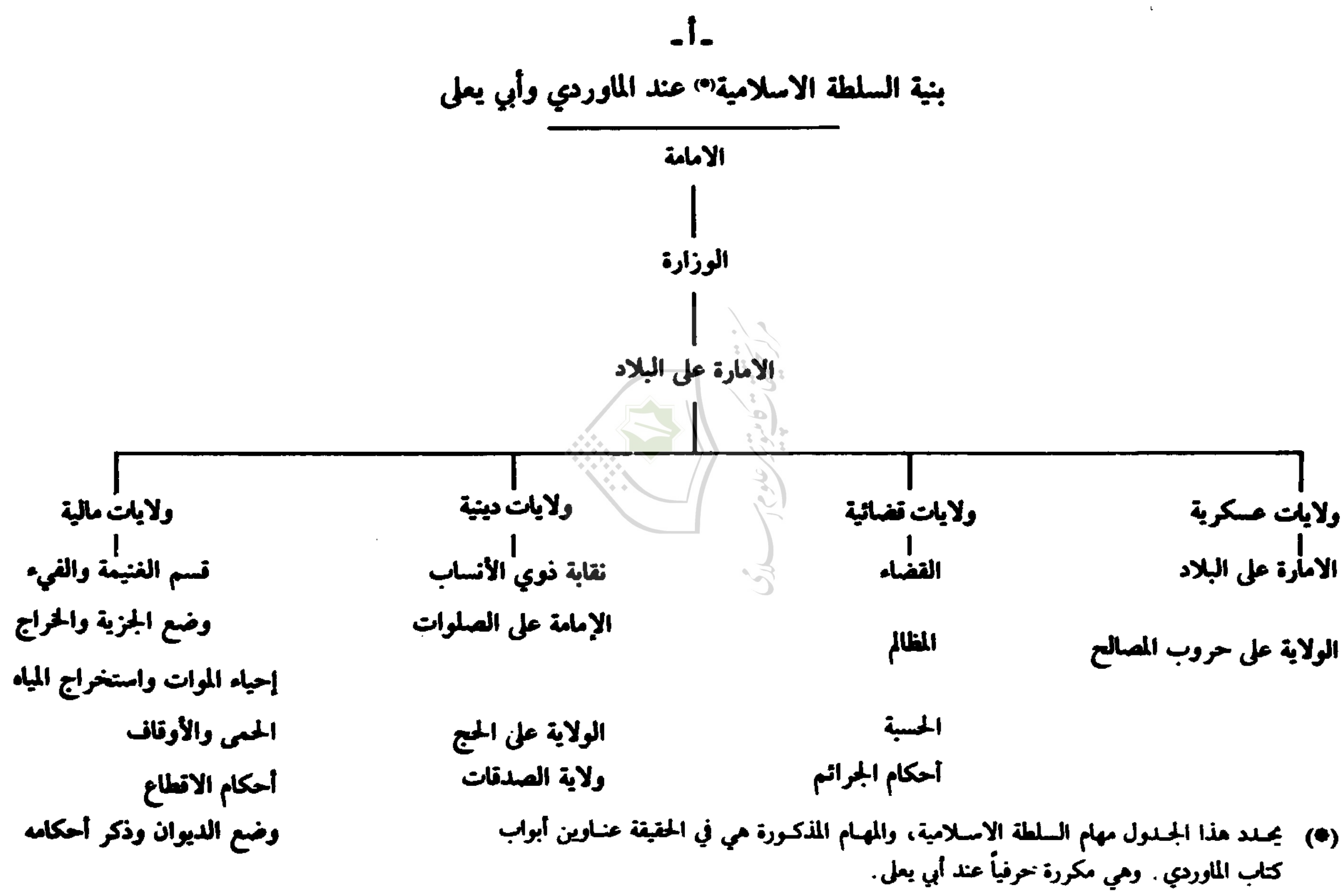
لم يكن هناك دستور مكتوب للدولة، كما أنه لم تكن هناك دساتير عند غالبية الشعوب القديمة. إن الشريعة رفضت التدوين منذ البداية ووقفت في وجه كل المحاولات لجعلها قانوناً مدوناً مبوباً محدداً؛ وألغت بذلك إمكانية جعلها أداة بيد الخليفة (السلطان) ولم يحدث لها ما حدث في المسيحية الكاثوليكية التي صار القانون (Canon Law) فيها أداة بيد رأس الكنيسة. بقيت الشريعة سيفاً مسلطاً على رأس السلطان، وبقي ممثلو الشريعة (قضاة القضاة الأربعة) يجلسون إلى جانبي السلطان المملوكي. وليس مفارقة أن ثلاثة

من الفقهاء، موضوع هذا البحث كانوا قضاة، وأن رابعهم كان داعية. هؤلاء جعلوا الطاعة للدولة جزءًا أساسياً من النظرية السياسية الإسلامية؛ لكنها طاعة مشروطة بأن تكون الدولة منسجمة في سلوكها مع حاجات المجتمع وأهدافه. فالطاعة هنا ضرورة اجتماعية وأكثر منها خضوعاً واستسلاماً للسلطان. فابن جماعة عارض السلطان وعزل نفسه أكثر من مرة، كما أن ابن تيمية مات في سجن السلطان. وهكذا فقد كانت الإشكالية الحاكمة لدى المؤلفين الأربعة ليس طاعة السلطان أو معصيته بل تدعيم فكرة الدولة لكي تستطيع القيام بواجباتها في حفظ المجتمع من الفتنة الداخلية، والعدوان الخارجي. ويكون علينا كدارسين أن نقرأ الرؤى السياسية لهؤلاء في ضوء فهمهم لوظائف الدولة أو مهماتها الرئيسة في الزمن المحدّد. كما يكون علينا أن نفهم وجوه القصور أو التجاوز لدى هؤلاء من طبيعة إدراكهم لعلاقة النظرية، والمشروع التاريخي للأمة؛ بوظائف الدولة أو مهماتها.

جدول رقم (١)

ـ أ ـ

بنية السلطة الاسلامية(*) عند الماوردي وأبي يعلى



(*) يحدد هذا الجدول مهام السلطة الاسلامية، والمهام المذكورة هي في الحقيقة عناوين أبواب كتاب الماوردي. وهي مكررة حرفياً عند أبي يعلى.

جدول رقم (١)

- ب -

بنية السلطة الاسلامية عند ابن جماعة وابن تيمية

ابن جماعة

الإمامة
الوزارة
الامارة
امارة الجند
حفظ الأوضاع الشرعية (قضاء، حسبة)
اتخاذ الأجناد واعدادهم وتفريغهم للقيام بالجهاد
عطاء السلطان وهباته وأنواع اقطاعه
تقدير عطاء الجند وما يستحقه أهل الجهاد
اتخاذ الخيل والسلاح والأعتاد للقائمين بفرض الجهاد
وضع الديوان وأقسام ديوان السلطان
فضل الجهاد، مقوماته ومن يتأهل له من حماته
كيفية القتال والصبر على مقارعة الأبطال

الغنيمة وأقسامها وتفاصيل أحكامها
قسمة الغنيمة ومستحقيها وما يجب على الحكام فيها
الهدنة والأمان وأحكام الاستئمان
قتال أهل البغي من أهل الاسلام
عقد الذمة وأحكامه أو ما يجب التزامه

ابن تيمية

I - أداء الأمانات
١ - الولايات
استعمال الأصلح
اختيار الأمثل فالأمثل
قلة اجتماع الأمانة والقوة في الناس
معرفة الأصلح وكيفية تمامها
٢ - الأموال
ما يدخل في باب الأموال
أصناف الأموال السلطانية
الغنيمة
الصدقات
الفيء
الظلم الواقع من الولاة والرعية
وجوه صرف الأموال

II - الحدود والحقوق
١ - الحدود والحقوق
أمثلة تلك الحدود والحقوق
عقوبة المحاربين وقطاع الطرق
واجب المسلمين إذا طلب السلطان المحاربين وقطاع الطرق
حد السرقة
حد الزنا
حد شرب الخمر والقذف
المعاصي التي ليس فيها حد مقدر
جهاد الكفار
٢ - الحدود والحقوق التي لآدمي معين
النفوس، الجراح، الأعراض، الغربة، ونحوها
الأموال، المشاورة، وجوب اتخاذ الامارة

جدول رقم (٢)
الإمامة

الماوردي	أبو يعلى
ـ الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا	
ـ واجبة بالاجماع	ـ واجبة، يقول أحمد: الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس
ـ طريق وجوبها العقل عند البعض والشرع عند الآخرين	ـ طريق وجوبها السمع لا العقل
ـ فرض كفاية	ـ فرض كفاية
ـ أهل الاختيار: العدالة، العلم، الرأي والحكمة	ـ أهل الاختيار: العدالة، العلم، الرأي والتدبير
ـ أهل الإمامة: العدالة، العلم، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء	ـ أهل الإمامة: أن يكون قرشياً في الصميم، التمتع بصفات القاضي من الحرية والبلوغ، والعقل والعلم والعدالة، أن يكون من أفضلهم في العلم والدين
ـ الرأي، الشجاعة والنجدة، النسب في قريش	
	ـ من غلب بالسيف تجب طاعته حتى ولو كان فاجراً أو فاسقاً
ـ انعقاد الإمامة: باختيار أهل الحلّ والعقد، بعهد الإمام من قبل	ـ انعقاد الإمامة: باختيار أهل الحل والعقد بعهد الإمام من قبل
ـ تقديم أكثرهم فضلاً للبيعة	
ـ الإمامة عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار	
ـ إذا تكافأ اثنان قدم للامامة أسنهما	
ـ جواز انعقاد بيعة المفضول	
ـ ثبوت ولايته بغير عقد ولا اختيار ويلزم أهل الاختيار عقد الإمامة	ـ تثبت امامة من غلب السيف، أي بالقهر ولا تفتقر إلى عقد
ـ لا تنعقد الإمامة لامامين في بلدين في وقت واحد	
ـ للإمام أن يعهد لمن يراه أجدر الناس بها ولا لزوم لرضا أهل الاختيار	
ـ جواز عقد البيعة لولد أو لوالد	
ـ عدم جواز عزل ولي العهد	ـ يجوز عزل ولي العهد قبل موت المولي
ـ جواز العهد لاثنين على التوالي	
ـ معرفة الإمام تلزم الكافة على الجملة دون التفصيل	
ـ يجوز للإمام أن ينص على أهل الاختيار وأهل العهد	ـ لا يجوز للإمام أن ينص على أهل الاختيار
	ـ يجوز للإمام خلع نفسه

الماوردي

أبو يعلى

واجبات الإمام

١ - حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة.
٢ - تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين.
٣ - حماية البيضة.
٤ - اقامة الحدود.
٥ - تحصين الثغور.
٦ - الجهاد.
٧ - جباية الفيء والصدقات.
٨ - تقدير العطايا.
٩ - استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء.
١٠ - أن يباشر الأمور بنفسه ولا يعول على التفويض.

حقوق الإمام على الأمة

١ - الطاعة]
٢ - النصرة] ـــ ما لم يتغير حاله

- الطاعة والنصرة ما لم يوجد من جهته ما يخرج به عن الإمامة والذي يخرج به عن الإمامة شيئان: الجرح في عدالته والنقص في بدنه. فأما الجرح في دينه فقد حكينا كلام أحمد رحمه الله تعالى في ذلك بما يقتضي صحة الإمامة وتأولناه على أن هناك عذراً يمنع من اعتبار العدالة حالة العقد كما كان العذر مؤثراً في الفاضل

تغير حال الإمام بما يخرجه عن الإمامة

١ - الجرح في عدالته
٢ - النقص في بدنه

الجرح في عدالته (الفسق)

١ - ما تابع فيه الشهوة... ارتكاب المحظورات والاقدام على المنكرات تحكيماً للشهوة، فهذا يمنع من انعقاد البيعة أو من استدامتها.

- الفسق لا يمنع من استدامة الإمامة

٢ - ما تعلق بشبهة... فيتأول لها خلاف الحق، وقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال إن ذلك يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها. وعنهم من قال بانعقاد الإمامة واستدامتها.

- ما يتعلق بشبهة في الاعتقاد لا يمنع من استدامة الإمامة

الماوردي	أبو يعلى
النقص في بدنه	
١ ـ نقص الحواس الذي يمنع الإمامة	
ـ زوال العقل الدائم كالجنون والخبل	
ـ ذهاب البصر.	
٢ ـ نقص الحواس الذي لا يمنع الإمامة	
ـ الخشم في الأنف	
ـ فقد الذوق	
ـ زوال العقل المؤقت	
ـ غشاء العين	
٣ ـ نقص الحواس المختلف فيه	
ـ الصمم والخرس: يمنعان من ابتداء الإمامة واختلف في استدامتها	ـ يمنعان من ابتداء الإمامة ولا يمنعان من استدامتها
نقص الأعضاء	
١ ـ ما لا يمنع من صحة الإمامة في عقد ولا استدامة (قطع الذكر والأنثيين)	
٢ ـ ما يمنع من عقد الإمامة ومن استدامتها (كذهاب اليدين والرجلين)	
٣ ـ ما يمنع من عقد الإمامة واختلف في منع استدامتها (كذهاب إحدى اليدين والرجلين)	
٤ ـ ما لا يمنع من استدامة الإمامة واختلف في منعه من ابتدائها (كجدع الأنف وسمل إحدى العينين)	
نقص التصرف	
١ ـ الحجر بأن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية أو تظاهر بمنكر؛ ذلك لا يمنع من امامته. إلّا إذا كانت أفعال المستبد خارجة على الدين.	
٢ ـ القهر أي أن يقع أسيراً في يد العدو سواء كان مشركاً أو مسلماً باغياً فهذا يمنع من الإمامة إلّا إذا كان مرجواً خلاصه. جواز الاستنابة في هذه الحالة.	ـ الجمعة مع من غلب

الماوردي | أبو يعلى

الولايات

الولاية	الأمثلة
١ - ولاية عامة في الأعمال العامة	كالوزراء
٢ - ولاية عامة في الأعمال الخاصة	أمراء الأقاليم
٣ - ولاية خاصة في الأعمال العامة	قاضي القضاة نقيب الجيوش حامي الثغور مستوفي الخراج جابي الصدقات
٤ - ولاية خاصة في الأعمال الخاصة	قاضي بلد أو اقليم أو مستوفي خراجه أو جابي صدقاته أو حامي ثغره أو نقيب جنده



جدول رقم (٣)

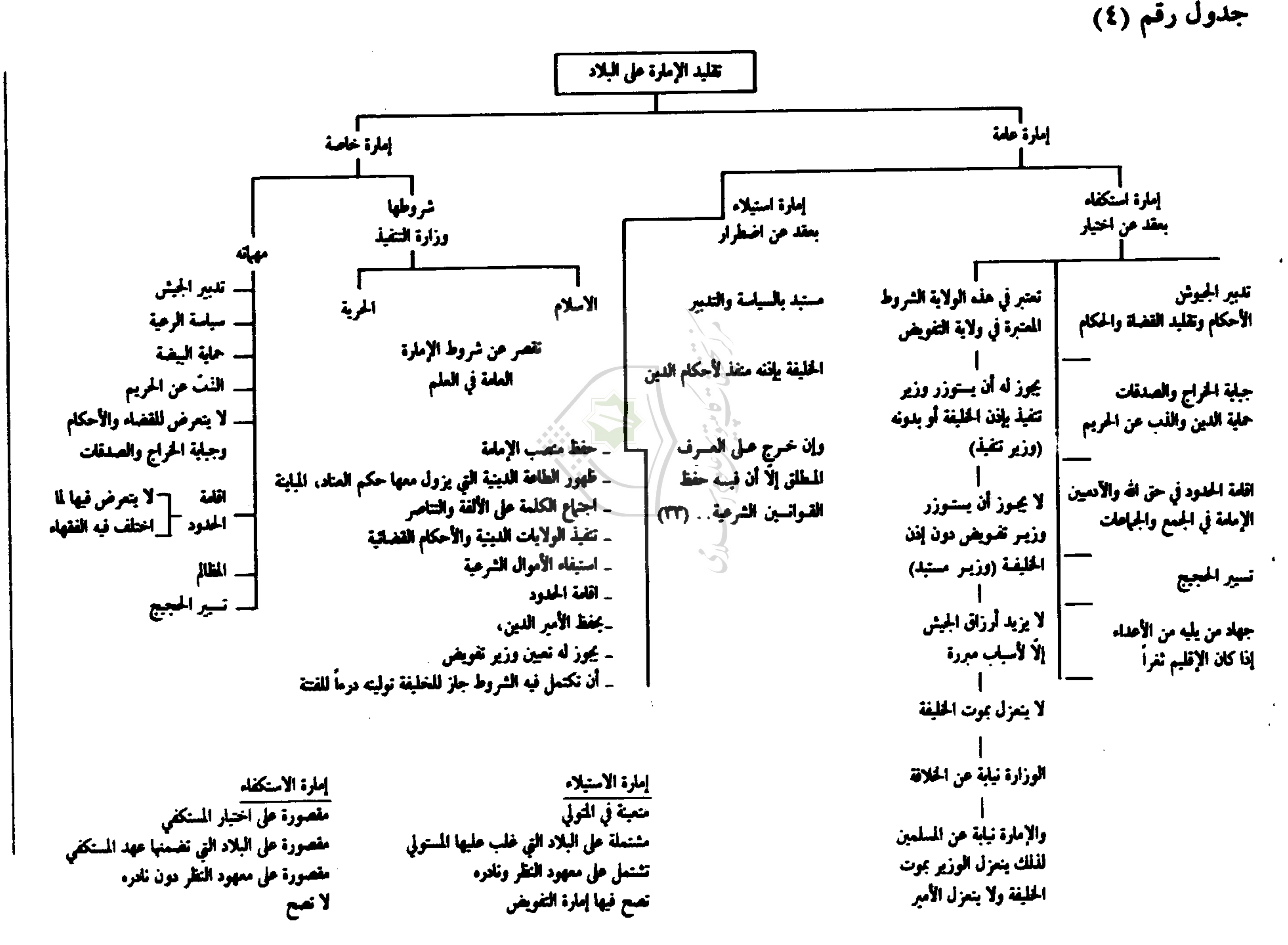
الوزارة

الماوردي	أبو يعلى
ـ نوعان: وزارة تفويض، وزارة تنفيذ	نوعان: وزارة تفويض، وزارة تنفيذ
وزارة التفويض	
١ ـ شروطها: شروط الإمامة إلا شرط النسب، اضافة إليها الكفاية في أمر الحرب والخراج	
٢ ـ الماوردي يميز بين شروط السياسة والدين (٢٣)	أبو يعلى لا يذكر شيئاً عن ذلك
٣ ـ التقليد بلفظ الخليفة ويجب أن يشمل عموم النظر أو النيابة	
٤ ـ ولاية تفتقر إلى عقد والعقد لا يصح إلّا بالقول الصراح	
٥ ـ أصل كلمة وزير: وَزَرَ، آزر	
٦ ـ على الوزير مطالعة الإمام بما أمضاه من تدبير	
٧ ـ على الإمام تصفح أفعال الوزير	
٨ ـ كل ما صح من الإمام صح من الوزير إلا ثلاثة أشياء: ١ ـ ولاية العهد ٢ ـ للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة وليس ذلك للوزير ٣ ـ للامام أن يعزل من ولاه الوزير . . .	
٩ ـ لا يجوز أن يكون من أهل الذمة	
١٠ ـ مطلق التصرف	
١١ ـ يولي معزولاً ويعزل مولاه، ولا يجوز له عزل من ولاه الخليفة	
١٢ ـ يوقع عن نفسه إلى عماله وعمال الخلافة ويلزمهم قبول توقيعاته	
١٣ ـ وزارة التنفيذ	وزارة التنفيذ
ـ النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره	
ـ هذا الوزير وسيط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر . . .	

الماوردي	أبو يعلى
١٤ ـ سبعة أوصاف ١ ـ الأمانة ٢ ـ صدق اللهجة ٣ ـ قلة الطمع حتى لا يرتشي ولا ينخدع فيتساهل ٤ ـ أن يسلم ما بينه ما بين الناس من عداوة... ٥ ـ ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة ٦ ـ ذكاء الفطنة ٧ ـ أن لا يكون من أهل الأهواء ـ يجوز أن يكون من أهل الذمة ١٥ ـ الفروق بين وزير التفويض ووزير التنفيذ ـ يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم ليس ذلك لوزير التنفيذ ـ يجوز لوزير التفويض تقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ ـ يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال وليس ذلك لوزير التنفيذ ـ يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ ١٦ ـ أربعة شروط ينفرد بها وزير التفويض دون وزير التنفيذ ـ الحرية ـ الاسلام ـ العلم بالاحكام الشرعية ـ المعرفة بأمور الحرب والخراج ـ إذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض لأن عمال التنفيذ نواب وعمال التفويض ولاة. ـ يجوز لوزير التفويض أن يستخلف نواباً عنه إلا إذا منعه الخليفة ـ وإذا فوض الخليفة تدبير الأقاليم إلى ولاتها ووكل النظر فيها إلى المسؤولين عليها كالذي عليه أهل زماننا جاز لمالك كل ولاية أن يستوزر وكان حكم وزيره معه	

الماوردي	أبو يعلى
كحكم وزير الخليفة مع الخليفة في اعتبار الوزارتين وأحكام النظرتين	
- وزير التفويض مستبد	
- وزير التنفيذ معين	
١٧ - يجوز للخليفة تقليد وزيري تنفيذ على اجتماع وانفراد ولا يجوز تقليد وزيري تفويض على الاجتماع لعموم ولايتهما كما لا يجوز تقليد امامين لأنهما ربما تعارضا في العقد والحل والتقليد والعزل. الآية ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾	
١٨ - يجوز للخليفة تعيين وزير تفويض ووزير تنفيذ	
١٩ - عمله مقصور على تنفيذ ما وردت به أوامر الخليفة	
٢٠ - لا يولي معزولاً ولا يعزل مولى	
٢١ - لا يوقع عن نفسه ولا عن الخليفة إلاّ بأمره	
٢٢ - إذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لا ينعزل به أحد من الولاة	
٢٣ - لا يجوز لوزير التنفيذ أن يستخلف من ينوب عنه إلاّ إذا أجاز له ذلك الخليفة	لأن الاستخلاف تقليد فيصح من وزير التفويض لا من وزير التنفيذ
٢٤ - وزير التنفيذ معين	
٢٥ - وزير التفويض مستبد	

جدول رقم (٤)


تقليد الإمارة على البلاد
إمارة عامة
إمارة خاصة
إمارة استكفاء
بعقد عن اختيار
إمارة استيلاء
بعقد عن اضطرار
تدبير الجيوش
الأحكام وتقليد القضاة والحكام
جباية الخراج والصدقات
حماية الدين والذب عن الحريم
اقامة الحدود في حق الله والآدميين
الإمامة في الجمع والجماعات
تسيير الحجيج
جهاد من يليه من الأعداء
إذا كان الإقليم ثغراً
تعتبر في هذه الولاية الشروط
المعتبرة في ولاية التفويض
يجوز له أن يستوزر وزير
تنفيذ بإذن الخليفة أو بدونه
(وزير تنفيذ)
لا يجوز أن يستوزر
وزير تفويض دون إذن
الخليفة (وزير مستبد)
لا يزيد أرزاق الجيش
إلا لأسباب مبررة
لا ينعزل بموت الخليفة
الوزارة نيابة عن الخلافة
والإمارة نيابة عن المسلمين
لذلك ينعزل الوزير بموت
الخليفة ولا ينعزل الأمير
مستبد بالسياسة والتدبير
الخليفة يإذنه منفذ لأحكام الدين
وإن خرج على العرف
المطلق إلا أن فيه حفظ
القوانين الشرعية.. (٣٣)
- حفظ منصب الإمامة
- ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد، المباينة
- اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر
- تنفيذ الولايات الدينية والأحكام القضائية
- استيفاء الأموال الشرعية
- اقامة الحدود
- يحفظ الأمير الدين،
- يجوز له تعيين وزير تفويض
- أن تكتمل فيه الشروط جاز للخليفة توليته درءاً للفتنة
شروطها
وزارة التنفيذ
الاسلام
الحرية
تقصر عن شروط الإمارة
العامة في العلم
مهماته
تدبير الجيش
سياسة الرعية
حماية البيضة
الذبّ عن الحريم
لا يتعرض للقضاء والأحكام
وجباية الخراج والصدقات
اقامة الحدود
لا يتعرض فيها لما
اختلف فيه الفقهاء
المظالم
تسيير الحجيج
إمارة الاستيلاء
متعينة في المتولي
مشتملة على البلاد التي غلب عليها المستولي
تشتمل على معهود النظر ونادره
تصح فيها إمارة التفويض
إمارة الاستكفاء
مقصورة على اختيار المستكفي
مقصورة على البلاد التي تضمنها عهد المستكفي
مقصورة على معهود النظر دون نادره
لا تصح

جدول رقم (٥)
الإمارة على الجهاد

الماوردي

- مختصة بقتال المشركين:
- هي على ضربين:
  ١ - مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب فتعتبر فيها شروط الامارات الخاصة
  ٢ - أن يفوض فيها جميع أحكامها من قسم الغنائم وعقد الصلح فيعتبر فيها شروط الإمارة العامة هي أكبر الولايات الخاصة
- أحكامها:

I تسيير الجيوش

١ - الرفق بهم في السير
٢ - تفقد خيولهم
٣ - يراعي المقاتلة وهم صنفان: مسترزقة ومتطوعة
المسترزقة من أهل الديوان
المتطوعة يعطون من مال الصدقات
٤ - يعرّف على الفريقين عرفاء
٥ - يجعل لكل طائفة شعاراً يتداعون به للتمييز بينهم
٦ - يتصفح الجيش. واخراج المتخاذلين
٧ - لا يمالىء من ناسبه أو وافق رأيه على ما باينه في نسب أو رأي

II تدبير الحرب

المشركون صنفان
من بلغتهم دعوة الاسلام فامتنعوا
من لم تبلغهم دعوة الاسلام
أصول المبارزات
لا يجوز قتل النساء والولدان

III ما يلزم أمير الجيوش من سياستهم

١ - حراستهم
٢ - تخير المواقع

الماوردي

٣ - تجهيز الزاد والعلف
٤ - معرفة أخبار العدو
٥ - ترتيب الجيوش
٦ - تقوية المشاعر
٧ - وعدهم أهل الصبر والبلاء بالثواب في الآخر
٨ - المشاورة
٩ - مراعاة تطبيق الحدود
١٠ - منع العسكر من التجارة والزراعة.

IV ما يلزم المجاهدين معه من حقوق الجهاد
١ - ما يلزمهم من حق الله تعالى
أ - مصابرة العدو عند التقاء الجمعين
ب - مناداة الأسرة؟
ج - توزيع الغنائم دون غلول
د - أن لا يمايل من المشركين ذا قربى
٢ - ما يلزم المجاهدين من حق الأمير عليهم
أ - التزام طاعته
ب - أن يُفوضوا الأمر إلى رأيه
ج - الامتثال إلى أمره والوقوف عند نهيه وزجره
د - أن لا ينازعوه في الغنائم إذا قسمها.

V مصابرة الأمير في قتال العدو وإن طالت به المدة.

VI السيرة في نزال العدو وقتاله.

المدرسة والدولة
في العصرين الفاطمي والأيوبي

محمد اسكندراني

كان النشاط العلمي في معظم عصور الإسلام مرتبطاً الى حد بعيد بالنشاط الديني، فقد حرصت العقيدة الاسلامية على حث المسلمين على الاشتغال بالعلم، وكرّمت العلماء ورفعتهم درجات. فأقبل المسلمون على الدرس والتحصيل بعقول واعية، وبدأوا بالاشتغال بالعلوم الدينية من قراءات وفقه وتفسير وحديث وتشريع، مع العناية بالنحو والبلاغة والأدب والتاريخ.. وحظيت العلوم العقلية هي الأخرى بالاهتمام. فقد شجّعهم على المضي في ذلك ان القرآن الكريم نصّ على أن الطبيعة مصدرٌ هام من مصادر العلم، فقدّم للمسلمين آيات على الحق في الشمس والقمر، وامتداد الظل، واختلاف الليل والنهار، وتداول الأيام بين الناس... وقرّر القرآن أن هذه الآيات ماثلة في الكون كله، وأمر المسلم أن يتدبرها وأن يدرسها دراسة واعية تجعله يزداد إيماناً بقدرة خالق.

وفي حديثنا عن العلاقة بين السلطة السياسية (الدولة) والتعليم في المجتمع الاسلامي، من خلال تحليل دوافع السياسة التعليمية عند كل من الفاطميين والأيوبيين، إنما نقصد التعرُّف الى وجوه الارتباط القائم بين السلطة السياسية وعملية التعلُّم والتعليم، وتلمُّس دور القائمين على هذه السلطة في الثقافة

والتربية الاسلاميتين، والمسؤولية التي اضطلعوا بها في هذا المجال ترسيخاً لموقف الاسلام من العلم والعلماء من جهة، وبسطاً لنفوذهم وتدعيماً لسلطانهم من جهة أخرى. هذه المسؤولية التي تمثلت بظاهرة انشاء المدارس ودور العلم في الدولة الاسلامية.

من هذا ـ على سبيل المثال ـ ما ذكره جورج مقدسي من أن المدارس «النظامية كانت ملكاً لنظام الملك الذي كان يمسك في يده مفاتيح خزائنها والسلطة في أن يوظف ويعزل مدرسيها، وكانت مدرسة أبي حنيفة ملكاً لجماعة أبي حنيفة، فأدارتها في لجنة تمثل تلك الجماعة المذكورة...».

وقد أنشأ نظام الملك «مجموعة من المدارس لكي ينجز خططه السياسية خلال البلاد الواسعة في الامبراطورية الواقعة تحت سلطان السلاجقة»[1].

I

أماكن التعليم السابقة على ظهور المدرسة في الاسلام:

مما لا شك فيه أن المساجد والكتاتيب والزوايا وبعض الأماكن العامة والخاصة كانت هي المؤسسات العلمية الأولى عند المسلمين. فكانت المساجد من أول المنشآت التي اهتم بها المسلمون بعد الهجرة الكبرى، وكان مسجد الرسول ﷺ بالمدينة مركز الحركة العلمية في عصر الرسالة وزمن الخلفاء الراشدين. لذلك أصبحت تلك المساجد المكان المفضّل لمجالس العلم وحلقات الدرس.

ولا شك في أنه كان للمساجد عامة والمساجد الجامعة من بينها على وجه الخصوص دور كبير وهام في تعليم القرآن، وظهور القراءات المختلفة، بالاضافة الى تفسيره وفهم معانيه، ومعرفة أحكامه باعتباره كتاب المسلمين ودستورهم. ثم امتد هذا الدور الى السُنّة النبوية الشريفة، لا سيما علم

الحديث وما يتّصل به من جمع لأحاديث الرسول ﷺ واسنادها ورواتها، لاستخلاص الأحكام وأصول الشرع والفقه، باعتبارهما ـ القرآن والسُنّة ـ الأساس الأول للتشريع الإسلامي. ثم اتسعت دائرة هذه الحركة العلمية الدينية مع مرور الزمن وتطور الفكر الإسلامي، في عصر التابعين وتابعيهم، حتى جاء الأئمة المجتهدون بمذاهبهم المعروفة، فكان للمسجد دور في ظهور هذه المذاهب، وتعريف الناس بها؛ ثم في انتشارها في عالم الإسلام الواسع. ثم اتسعت دائرة العلم مرة ثالثة لتضم مجموعة جديدة من العلوم التي تخدم المجموعة الأولى وتساعد على دراستها وفهمها كالنحو واللغة والأدب وغيرها. ثم اتّسعت الدائرة العلمية أكثر لتحتوي داخلها كذلك بعضاً من العلوم التطبيقية كالطب، الذي كان للمسجد دور في تدريسه[1].

وقد أفردت لكل هذه العلوم المنوّعة حلقات الدرس ومجالس العلم في المسجد مما كان له أبلغ الأثر في تنشيط الحركة العلمية وتطورها بصورة عامة.

وقد أفاضت النصوص التاريخية في وصف مجالس العلماء والفقهاء والمحدثين والقصّاص والحفّاظ وغيرهم من شيوخ العلم والنابهين فيه، التي كانوا يعقدونها في المساجد الجامعة باعتبارها مراكز الحركة العلمية الأولى والهامة، فأقبل الناس على تلك الحلقات للتعرف على علوم الدين والدرس والتحصيل.

ومما يستوقف النظر في هذا المقام، ان حلقات الدرس كانت تتسع أو تضيق، تتعدد صفوفها أو تقلّ، تمشياً مع أعداد الطلاب الذين يتحلقون حول القائم بالتدريس. وهذه الأعداد بدورها كانت تتوقف على مدى شهرة «الشيخ» ورسوخ قدمه وعلو كعبه في تخصصه، بالاضافة الى طريقته في التدريس. فيحدثنا السيوطي ان حلقة أبي بكر النعالي، إمام المالكية في مصر، كانت تدور

---

(١) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص ٩٥.

على سبعة عشر عموداً في الجامع العتيق[1]. كما يحدثنا القزويني أن العالم الكبير رضي الدين النيسابوري الذي فاق جميع علماء عصره حتى عرف «بأستاذ البشر» كانت حلقته في مسجد البخاري تضم أربعمائة من الطلاب النابهين، وعزى هذا الإقبال الكبير على درس الشيخ رضي الدين إلى طريقته في التدريس التي كانت لا تقوم على التلقين والإملاء فقط، كما كان معروفاً وشائعاً في زمانه، بل إلى اهتمامه كذلك بعقد المناظرات بين الطلاب ومنحهم فرصة الحوار والمناقشة للاجتهاد بالرأي والتدليل على صحته، فتنمو فيهم القدرة على الجدل العلمي والفكري[2].

وكما تعددت حلقات الدرس في المساجد الجامعة في الكمّ، فقد تنوّعت أيضاً في الكيف، حتى يمكن القول أنها شملت مختلف العلوم الشرعية (النقلية)، فكان طالب العلم يجد في المسجد الواحد ما يناسبه من تلك العلوم مما يسهّل عليه الدراسة. وما عليه إلا أن ينتقل من حلقة إلى أخرى سعياً وراء بغيته. ولذلك تمتعت المساجد الجامعة بمكانة عظيمة ونالت الاهتمام الكبير من جانب القائمين على الأمر في بلاد الإسلام كلها، سواء لإقامتها أو لترميمها وتوسعتها. فتحدثنا النصوص أن أحمد بن طولون عندما أراد أن يبني مسجده الجامع بالقطائع، عاصمته الجديدة في مصر قال: «أريد أن أبني بناءً ان احترقت مصر بقي وان غرقت بقي». فأشاروا عليه أن يبنيه بالجير والرماد والآجرّ الأحمر ولا يجعل فيه أساطين رخام لأنه لا صبر له على النار. فاستجاب ابن طولون للرأي، وبنى في مؤخرة مسجده ميضأة وخزانة شراب فيها جميع الأشربة والأدوية. وعليها خدم، وفيها طبيب جالس يوم الجمعة لحادث يحدث للحاضرين للصلاة[3].

فاذا انتقلنا الى مسجدا لحاكم بأمر الله الفاطمي نجد أنه بعد أن ضربه

---

(١) السيوطي، حسن المحاضرة، جـ ١، ص ٢١٢.
(٢) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٤٧٤.
(٣) المقريزي، الخطط، جـ ٢، ص ٢٦٦.

الزلزال عام ٧٠٢ هـ ، اهتم الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير باصلاحه واعادة تعميره، ثم رتب فيه دروساً أربعة لإقراء الفقه على مذاهب الأئمة الأربعة، ودرساً لإقراء الحديث النبوي، وجعل لكل درس مدرّساً وعدّةً كثيرة من الطلبة(١).

وهكذا كان دور المسجد نشطاً ومؤثراً في تطور الحياة العقلية ونمو الفكر الإسلامي.

وإلى جانب المسجد كانت الخانقاوات والزوايا والكتاتيب والربط من المراكز والمؤسسات المهمة التي أنشأها المسلمون لنشر العلم والمعارف من دين وحديث وتاريخ وأدب وطب.. وقد استمرت هذه المؤسسات في القيام بواجبها وفي تأدية رسالتها، التي هي من صميم الدين، حتى بعد ظهور المدارس في العالم الإسلامي أواسط القرن الرابع الهجري تقريباً.

ففي هذه الفترة شهد العالم الإسلامي حركة كان لها أعمق الأثر في تطور الحياة العقلية الاجتماعية، والثقافية، هي حركة إنشاء المدارس.

II

المدارس في العالم الإسلامي

من يتتبع تاريخ الحركة الفكرية والنشاط الثقافي والتطور العلمي في العالم الإسلامي لا بد أن يدرك أن نشأة المدرسة كمؤسسة تستوعب هذا النشاط جاء تطوراً طبيعياً لنمو تلك الحركة. ذلك أن اتساع ذلك النشاط استلزم قيام مثل هذه المؤسسة.

ومهما يكن من أمر فإن هذا النبت الذي شق طريقه في مواطن معينة في أرجاء العالم الإسلامي لم يلبث أن أخذ يتكاثر تدريجياً. فأقبل الحكام من خلفاء وسلاطين وملوك وأمراء ووزراء على انشاء المدارس وتدعيمها والعناية بأمرها

(١) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٢٧٨.

حتى شيّدوا منها الكثير. ومهما يقال لغوياً من أن الأصل في المدرسة أن تكون مكاناً لدراسة العلوم الدينية[1]، فإن الذي نحب أن نؤكده هو أن هذه المدارس غدت جامعات بالمعنى الحديث الذي نعرفه سواء من حيث تنوّع الدراسات التخصصية ورقي مستواها فيها، أو قدرتها على استيعاب طلاب العلم الوافدين إليها من كل فجّ. مع ملاحظة أن المدارس ظلت مكاناً تقام فيه الشعائر الدينية. بمعنى آخر فإن المدارس كانت مكان عبادة ودرس مثلما ظل المسجد مكان عبادة ودرس. كل ما في الأمر أن المدرسة غلبت عليها صفة الدراسة، والمسجد غلبت عليه صفة العبادة. هذا بالاضافة إلى أن المدرسة تميزت غالباً بسكن للمدرسين وطلاب العلم، مما لا نظير له بالمسجد.

ويبدو أن من أهم وظائف المدرسة، الى جانب وظيفتها العلمية، كانت ايجاد مأوى ومسكن للطلاب والمدرسين. فيذكر المقريزي في خططه أن الشيخ جلال الدين البُناني الحنفي درَّس في مدرسة الجاي، التي أسسها الأمير سيف الدين الجاي في سنة ٧٦٨ هـ «وكانت سكنه»[2].

ومن ناحية أخرى يقول المقريزي في حديث عن المدرسة الجمالية، التي بناها الأمير الوزير علاء الدين مغلطاي الجمالي في سنة ٧٣٦ هـ، وجعلها مدرسة للحنفية، أنها كانت «من أجلّ مدارس القاهرة وكان يسكنها أكابر فقهاء الحنفية»[3]. كما يذكر في مكان آخر أن المدرسة الصاحبية البهائية، التي بناها الصاحب بهاء الدين علي بن محمد سنة ٦٥٤ هـ، كانت «من أجلّ مدارس الدنيا وأعظم مدرسة بمصر يتنافس طلبة العلم على النزول بها، ويتشاحنون في

---

(١) جاء في لسان العرب لابن منظور: درست الكتاب أدرسه درساً. أي ذللته بكثرة الدراسة، حتى خفّ حفظه عليّ. ودرست الصورة أي حفظتها. المِدْراس والمِدْرَس: الموضع الذي يُدرس فيه، والمِدْراس: المكان الذي يُدرس فيه القرآن. وفي الحديث: تدارسوا القرآن أي اقرأوه وتعهدوه فلا تنسوه. (المجلد السادس، ص. ص ٨١ ـ ٨٢).

(١) المقريزي، خطط، جـ ٢ ص ٣٩٩.

(٣) المرجع نفسه، جـ ٢، ص ٣٩٢.

سكنى بيوتها، حتى يصير البيت الواحد من بيوتها يسكن فيه الاثنان من طلبة العلم والثلاثة»[١].

بالاضافة الى ذلك تميزت المدرسة عما سبقها من مؤسسات تعليمية بأحتوائها على الايوان، أو ما يعرف اليوم بقاعه المحاضرات، وهو من أبرز مرافقها؛ اضافة الى مساكن المدرسين والطلبة المنتسبين اليها كما تقدم ذكره، وعلى مرافق أخرى كالمطبخ وحجرة الطعام وما شاكل ذلك.

ولكي تجد المدرسة مورداً ثابتاً من المال يمكنها من مواصلة رسالتها، فإنّ مؤسسي المدارس حرصوا على وقف الأوقاف عليها، مثلها مثل غيرها من المؤسسات الدينية كالمساجد والزوايا والخانقاوات والبيمارستانات وغيرها.

وقد جرت العادة أن ينشىء الأمير أو السلطان أو الثري المدرسة ويقف عليها الأوقاف الواسعة لينفق من ريعها على المدرسة وموظفيها من مدرسين وشيوخ فضلاً عن طلاب العلم بها.

وتشير المصادر الى ان المدرِّس غالباً ما كان يُعيَّن من قِبل منشىء المدرسة أو واقفها بنصّ صريح كان يرد في كتاب الوقف، أو كان يعين من قبل الدولة. بخلاف الحلقة والكتاتيب التي كثيراً ما نذر بعض مدرّسيها أنفسهم للافادة بدون أجر أو تعيين من أحد.

كما أن عدد الطلاب في المدرسة كان يُحدَّد من قِبل الواقف أو المنشىء أو الدولة، وكان ينالهم ومعلميهم جميعاً نصيب من الأوقاف التي توقف عليها، أو كانت تعطى لهم رواتب ثابتة من خزانة الدولة[٢]. أو ما كان يعرف بالأجر المعلوم. فقد ذكر المقريزي ان «أول ما عُرف إقامة درس من قبل السلطان بمعلوم جار لطائفة من الناس بديار مصر في خلافة العزيز بالله نزار بن المعز ووزارة يعقوب بن كلس..»؛ كما ذكر السبكي أن الوزير نظام الملك، المتوفى

(١) المرجع نفسه، جـ٢، ص ٣٧١.
(٢) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية، ص ١٠٠.

بعد العزيز بمائة سنة، كان يعطي الفقهاء والعلماء أجراً معلوماً .

ويمكننا في هذا المجال التمييز بين ثلاثة أنواع من المدارس لا يختلف بعضها عن بعض إلّا بأهمية مواردها المالية:

- مدارس خاصة مستقلة.

- مدارس أنشأها الأمراء وعلية القوم، وتتمتع بالتالي بدعم شبه رسمي.

- مدارس رسمية أسّسها الولاة والحكام، وتتمتع بدعم رسمي من قبل المؤسسين الذين أنشأوها وأوقفوا عليها الأوقاف.

من هنا نرى أن المدرسة كمؤسسة لم تنشأ فكرتها فجاة، بحيث تتحدَّد هذه النشأة بوقت محدد؛ وإنما جاءت هذه النشأة تدريجية، وتطورت بصورة أو بأخرى حتى اكتملت معاملها على أيام نظام الملك. من ذلك ما يذكره المقريزي في خططه من أن الخليفة العباسي المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) عندما أراد بناء قصره في بغداد فإنه «استزاد في الذرع بعد أن فرغ من تقدير ما أراد، فسُئل عن ذلك فذكر أنه يريده ليبني فيه دوراً ومساكن ومقاصير يرتب في كل موضع رؤساء كل صناعة ومذهب من مذاهب العلوم النظرية والعملية، ويجري عليهم الأرزاق السنية ليقصد كل من اختار علماً أو صناعة رئيس ما يختاره فيأخذ عنه»[1].

بعد ذلك يمضي المقريزي في تتبعه لفكرة المدرسة فيقول: «ان أول من حُفظ عنه أنه بنى مدرسة في الإسلام أهل نيسابور فبنيت بها المدرسة البيهقية، وبنى بها أيضاً الأمير نصر الدين بن سُبُكتكين مدرسة، وبنى بها أخو السلطان محمود بن سبُكتكين مدرسة، وبنى بها أيضاً المدرسة السعيدية، وبنى بها أيضاً مدرسة رابعة. . .»[2].

---

(١) المقريزي، خطط، جـ ٢، ص ٣٦٣.

(٢) المرجع نفسه.

ومن ثم يقول المقريزي: «وأشهر ما بُني في القديم المدرسة النظامية ببغداد لأنها أول مدرسة قرّر بها للفقهاء معاليم. . . »[1].

III

وفي الواقع، ان مسألة لتعليم في المجتمع الإسلامي تتخطى حدودها الدينية التي يفرضها الإسلام، كدين، وينصّ عليها، وتأخذ طابعاً سياسياً في الغالب. صحيح أن الإسلام، كما رأينا، يحض ويحث على طلب العلم واكتسابه، لكننا نلاحظ أن المسؤولين والقائمين على السلطة في الدولة الإسلامية استهدفوا، باسم الدين ومبادئه تحقيق غايات وأهداف أخرى دنيوية وسياسية.

فالفاطميون، مثلاً، الذين كانوا أول من اهتم رسمياً بالتعليم، ودفع الأجور للعلماء في مصر، توخوا من خلال السياسة التعليمية التي انتهجوها، وعبر مؤسسات التعليم التي أسسوها (كالجامع الأزهر ودار الحكمة وغيرها) نشر مذهب الدولة الديني (المذهب الشيعي ـ الإسماعيلي)، وتوطيد سلطانهم وسلطتهم الدينية ـ السياسية.

والفاطميون هم إحدى أهم فرق الشيعة التي قالت بإمامة إسماعيل إبن جعفر الصادق وأبناء محمد بن إسماعيل من بعده[2].

وكانت الخلافة الفاطمية التي قامت بالمغرب في أواخر القرن الثالث الهجري نتيجة الصراع العنيف الذي كان يدور بين السُنّة والشيعة. فقد ظل الشيعيون يعتقدون أنهم أحق بزعامة المسلمين لأنهم أولاد الامام علي بن أبي طالب ابن عم النبي ﷺ وزوج ابنته فاطمة. وظلوا يناضلون في سبيل هذه الزعامة حتى تُوّجت جهودهم بقيام الخلافة الفاطمية في المغرب أولاً، ثم في مصر.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) حول هذه الفرق أنظر:
ـ النوبختي، أبو محمد، فرق الشيعة، والشهرستاني، الملل والنحل، والبغدادي، عبد القادر، الفرق بين الفرق، وآل كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها.

وقد قامت الخلافة الفاطمية على فكرة تقديس الإمام وعصمته. وكان الفاطميون ينظرون الى الخليفة الفاطمي باعتباره إماماً يرث أباه عن طريق التعيين بالنص. وأنه لا بد أن يعين الخليفة أو الإمام ولي عهده قبل وفاته، حتى لا يخلو العالم من إمام. وقد سمّوا أيضاً بالإسماعيليين[1]، نسبة الى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق. كما أطلق عليهم اسم السبعية، وأحياناً العبيديين نسبة الى عبيد الله المهدي أول خليفة فاطمي.

وقد نهض المذهب الاسماعيلي على أيدي الفاطميين نهضة بعيدة الأثر من حيث استخدام الدعوة الاسماعيلية لمصلحة الدولة الفاطمية وبسط نفوذها. فاعتمد عبيد الله المهدي على المدارس التي اطلق عليها اسم مدارس الدعوة لنشر عقائد المذهب الاسماعيلي بين أشياعه. وقد راجت مدارس الدعوة هذه في «المهدية» حاضرة الدولة الفاطمية الناشئة في شمال أفريقية في عهد عبيد الله المهدي، ثم راجت في «المنصورية» حاضرة هذه الدولة في عهد حفيده المنصور، ثم في القاهرة في عهد الخليفة الفاطمي الرابع المعز لدين الله، ومن جاء بعده من الخلفاء الفاطميين.

وقد عُرفت هذه المدارس في مصر باسم «مدارس الحكمة» أو دور الحكمة التي كان لها شأن كبير في نشر الثقافة الاسماعيلية. ومن هذه الدور «دار الحكمة» التي انشأها سادس الخلفاء الفاطميين الحاكم بأمر الله في سنة ٣٩٥ هـ. وقد ألحق بها مكتبة ضخمة أطلق عليها اسم دار العلم، حَوَت ما لم يجتمع مثله في مكتبة من المكتبات.

إضافة الى ذلك فقد تحوّل الجامع الأزهر الذي أنشأه الفاطميون في القاهرة الى مركز هام من المراكز الثقافية والتعليمية، لا سيما بعد أن حوّل الوزير يعقوب ابن كلس الجامع الأزهر، سنة ٣٧٨ هـ، الى جامعة تُدرَّس فيها العلوم

---

(١) حول الإسماعيلية وتطورها راجع:
Bernard Lewis, Les Assassins: Terrorisme et Politique dans L'islami médieval.

والآداب بعد ان كان مقصوراً على إقامة الدعوة الفاطمية، وعلى تدارس الفقه الشيعي - الاسماعيلي.

وقد بلغ من عناية الفاطميين بنشر عقائد مذهبهم أنهم فتحوا أبواب قصورهم لأنصارهم من الاساعلية. وقد أسندت رئاسة الدعوة الفاطمية في ذلك الوقت الى موظف كبير أطلق عليه اسم «داعي الدعاة» كان يلي قاضي القضاة في الرتبة. وكثيراً ما كانت وظيفة قاضي القضاة وداعي الدعاة تسندان الى شخص واحد. ويساعد داعي الدعاة في نشر التعاليم الفاطمية ممثلون يمثلونه في كل بقعة من الأراضي الخاضعة للفاطميين، كما في جميع أنحاء العالم الاسلامي. وكانت صلاحياته ذات مستويين، فمن ناحية داخلية كان مسؤولاً عن التربية والتعليم، والاشراف على المحاضرات التي كانت تلقى في مجالس الدعوة؛ كما كان من صلاحياته أيضاً جمع النجوى[1]، وهي ضريبة معينة أشبه باشتراك العضوية في مذهب الاسماعيلية.

ومن ناحية خارجية كان يترأس هيئة شبيهة بمجمع الدعاية في الكنيسة الكاثوليكية في إشرافه على البعثات التبشيرية في الخارج.

وقد خُصّص لداعي الدعاة مكان بقصر الخليفة يشرف منه على نشر الدعوة، فيتصل بالدعاة ويزوّدهم بتعليماته. وكانوا يقدمون له في يومي الاثنين والخميس ما أعدّوه من المحاضرات التي تُلقى في أصول المذهب.

كما كان داعي الدعاة يعقد المجالس ويقرأ على الناس في مصنفاته فيحاضر الرجال، كما يعقد في الأزهر مجلساً خاصاً للنساء يسمى مجلس الدعوة يلقنهن فيه أصول المذهب.

وقد ألحق الفاطميون بمساجدهم وقصورهم مكتبات احتوت على أعداد كبيرة من الكتب؛ بيد أن الفاطميين احتفظوا لحركتهم بطابعها السياسي، وظهروا بمظهر المعتدلين حيث إنهم جعلوا من الاسماعيلية مذهباً رسمياً، فلم

(١) المقريزي، خطط، جـ١، ص ٣٩١.

يعملوا على نشره بين عامة الشعب، مكتفين بمطالبتهم بتفضيل آل علي والبراءة من سواهم. وإذا كان بعض المتحمسين للمعز لدين الله قد غالوا في مديحه، مثل الشاعر محمد بن هانىء الأندلسي الذي قال فيه:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهّار

فمن المعروف أن سياسة الدولة الفاطمية في مصر كانت سياسة متزنة لا تعرف التعصُّب حتى يمكن فعلاً وصفها بالمعقولة.

وقد بلغت عناية الفاطميين بالعلم ورعايتهم للعلماء درجة كبيرة أدت إلى قيام نهضة علمية مزدهرة بحيث استطاعت القاهرة بهذه النهضة العلمية ان تنافس بغداد، بل لا نبالغ اذا قلنا إن بغداد نفسها قد هجرها الكثير من العلماء، وأقبلوا الى القاهرة المعزية للرعاية العلمية التي كان يخص بها خلفاء هذه الدولة العلم والعلماء.

وبعد سقوط الدولة الفاطمية ووفاة العاضد الفاطمي، آخر خليفة من خلفاء هذه الدولة، قامت الدولة الأيوبية على يد صلاح الدين الأيوبي في سنة ٥٦٧ هـ.

IV

لم ينس صلاح الدين، وهو الشافعي المذهب، أن دولته قامت على أنقاض دولة الفاطميين الإسماعيلية، فأخذ يعمل منذ ان استتبت له الأمور في مصر على تدعيم المذهب السني بوجه عام، والشافعي، وهو أحد فروعه، بشكل خاص في كافة أنحاء البلاد. «فقلّد وظيفة القضاء لقاضي القضاة صدر الدين بن عبد الملك بن درباس الذي عمل بمقتضى مذهبه، وهو امتناع اقامة خطبتين للجمعة في بلد واحد، كما هو في مذهب الامام الشافعي، فأبطل الخطبة من الجامع الأزهر، وأقر الخطبة بالجامع الحاكمي من أجل أنه أوسع، فلم يزل الجامع الأزهر معطلاً من إقامة الجمعة فيه مائة عام.. الى أن أُعيدت الخطبة في أيام

الظاهر بيبرس»[1]. ولكننا نعتقد أن صلاح الدين توخى من وراء ذلك الغاء دور الأزهر الذي أسسه الفاطميون لنشر دعوتهم الاسماعيلية. ومن ثم عمل صلاح الدين على ايجاد حركة علمية تضارع بل تفوق حركة الفاطميين، فأكثر من فتح المدارس التي انتقلت اليها الدراسة من المساجد، وزاد الإقبال على هذه المدارس.

وكان من أثر وراثة بني أيوب للدولة الفاطمية ان ساروا على دربها في حبهم للكتب وولعهم بجمعها، غير أنهم، مع الأسف، أرادوا أن يتخلصوا من كل أثر للدولة الفاطمية، وخاصة ما يمت الى المذهب الإسماعيلي، فأحرقوا دور الكتب الفاطمية في الخزائن والقصور ليؤسسوا على غرارها دوراً أخرى، وخزائن تضم الكتب والمؤلفات التي تمجّد المذهب السني.

ومن طبيعة التعصُّب أن تتسم أعماله بالنزق والطيش مما أدى الى حرق الكتب جميعها وتبديدها من غير نظر الى مادتها أو موضوعها حيث ضاع الكثير من أمهات الكتب في شتى أنواع العلم والمعرفة. وها هو ذا العماد الكاتب يصف في مرارة ما أُصيبت به المكتبات الفاطمية في عهده، وهو شاهد عيان، فقال يصف إخراج هذه الكتب وتبديدها: «أخرجت وهي أكثر من مائة ألف من أماكنها، وغُرِّبت عن مساكنها، وضُربت أوكارها، وذهبت أنوارها.. واختلط أدبيها بنحويها، وشرعيها بمنطقيها، وتواريخها بتفاسيرها، ومجاهيلها بمشاهيرها، وكان فيها من الكتب الكبار وتواريخ الأمصار ومصنفات الأخيار ما يشتمل كل كتاب على خمسين أو ستين جزءًا مجلداً، واذا فُقد منها جزء لا يخلف أبداً. فكانت تسام بالدون، وتباع بالهون»[2].

لذلك كان فتح المدارس بداية في مصر، على أيدي الأيوبيين، أول خطوة على طريق ازدهار التعليم المدرسي على المذاهب السنية الأربعة، والمذهب الشافعي الذي اعتنقه أغلب أبناء البيت الأيوبي على وجه الخصوص. فبالعودة

---

(١) المرجع السابق، جـ ٢، ص.ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٢) المقدسي، شهاب الدين، الروضتين في أخبار الدولتين، جـ ١، ص ٢٦٨.

الى كتاب الخطط للمقريزي والى كتاب الأعلاق الخطيرة لابن شداد نرى أن الأيوبيين أسسوا أربعاً وعشرين مدرسة في القاهرة والفسطاط، ومدرستين في الفيوم، وجميعها على المذاهب السنية الأربعة.

من هنا نرى ان السياسة العامة للدولة الأيوبية من انشاء المدارس استهدفت سيادة المذهب السني وتوحيد كلمة أصحابه بشكل عام، وتقوية المذهب الشافعي بشكل خاص، والدفاع عن فكرة أهل السُنّة عن طريق محاربة الأفكار الإسماعيلية. لذلك عمل صلاح الدين على تقوية روابط دولته بالخلافة العباسية ببغداد، ويهمنا في موضوعنا بالنسبة لتاريخ صلاح الدين ان العلاقة بينه وبين الخلافة العباسية ازدادت رسوخاً وثباتاً بحيث فاقت بكثير ما كان هناك بين سيده نور الدين محمود زنكي والخلافة العباسية. وليس من الصعب تفسير هذه الظاهرة تفسيراً تاريخياً في ضوء المصالح المتبادلة بين صلاح الدين من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى.

فبصرف النظر عن مذهب صلاح الدين الشافعي، وولائه، هو وأهل بيته، ولاءً روحياً للخليفة العباسي، يجب أن نضيف أن صلاح الدين عندما خرج من مصر سنة ٥٧٠ هـ. ليطوي تحت نفوذه ممتلكات نور الدين محمود بالشام، إنما كان يحس في قرارة نفسه أنه يقوم بعمل غير شرعي، لأن نور الدين له ابنه الصالح إسماعيل الذي من حقه وحده أن يرث أباه في ملكه العريض لا في الشام فحسب بل في مصر أيضاً. هذا بالاضافة الى أن البيت الزنكي بالموصل ممثلاً في سيف الدين غازي بن زنكي، وهو أخو نور الدين محمود، عزّ عليهم أن ينتزع صلاح الدين، وهو أحد الأتباع، ملك مصر والشام. ولا عبرة بما يقال من أن صلاح الدين إنما فعل ذلك من أجل جمع شمل المسلمين تمهيداً لحركة الجهاد الكبرى التي كان يعتزم القيام بها ضد الصليبيين، وأنه أعلنها صراحة عند خروجه الى الشام في سنة ٥٧٠ هـ. «إنا لا نؤْثِرُ للإسلام وأهله إلا ما جمع شملهم وألّف كلمتهم»[1]. إذ كان من الممكن أن يعمل صلاح الدين

---

(١) ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، جـ ٢، ص ١٨.

لجمع شمل المسلمين في مصر والشام ولكن لحساب أصحاب الحق الشرعي من النوريين والزنكيين.

وتحت تأثير هذا الاحساس، كان لا بد لصلاح الدين من دعامة يرتكز إليها حكمه وتضفي عليه وعلى دولته مسحة شرعية. وليس هناك أفضل من رضى الخليفة العباسي عنه وتأييده له ومباركته خطواته.

يضاف الى ذلك أن الخلافة الفاطميين سقطت فعلاً على يد صلاح الدين، ولكنها خلفت وراءها ذيولاً لا يستهان بها. وليس من السهل أن نتصور الجهود الضخمة التي بذلها الخلفاء الفاطميون في مصر ـ وخاصة في عصرهم الأول ـ من أجل الدعاية لمذهبهم ونشره. وقد انتهى أمرها فجأة في البلاد لمجرد ان صلاح الدين أمر بالدعاء للخليفة العباسي في مساجد القاهرة. ويثبت الواقع انه رغم كل ما قام به صلاح الدين من محو وإزالة لآثار المذهب الفاطمي الإسماعيلي في مصر، ورغم كل ما قام به من جهود في اضطهاد اتباع ذلك المذهب وتتبع آثارهم، ورغم حرصه الشديد على إعلاء المذهب السني عن طريق المدارس التي أنشأها والفقهاء الذين استعان بهم.. رغم كل ذلك فقد بقي للمذهب الإسماعيلي في مصر أنصاره وأتباعه الذين لجأوا الى الثورة والعمل جهراً حيناً، والى التستر والعمل سراً حيناً آخر، مما سبب ازعاجاً لصلاح الدين وخلفائه بين وقت وآخر.

وقد أحس صلاح الدين بخطر الإسماعيلية على كيانه بعد أن تعرّض لعدة مؤامرات من جانبهم في مصر، فضلاً عن المؤامرات التي دبرها الباطنية لقتله بالشام؛ وإزاء هذا الخطر الذي هدّد صلاح الدين من جانب الإسماعيلية، وجد نفسه مضطراً للارتماء في أحضان الخلافة العباسية لما للطرفين من مصلحة واحدة ضد عدو مشترك.

وكذلك، فمن جانب الخلافة العباسية أيضاً، فانها لم تنسَ أن الخلافة الفاطمية في مصر نُحرت على أيدي صلاح الدين. ولا شك في ان الخلافة العباسية في بغداد نظرت بعين الرضى والارتياح الى الجهود الكبيرة التي بذلها

صلاح الدين في استئصال جذور التشيُّع من مصر وتوطيد دعائم المذهب السني. كما كان يعنيها أن يكون لها في مصر والشام رجل قوي يدين لها بالتبعية الروحية على الأقل ويجعلها موضع تقديره، ويدعو لها على منابر المساجد في بلاده. ولا يهم بعد ذلك ان كان هذا الرجل صاحب حق شرعي في الحكم أو لم يكن. فإذا لم يكن صاحب حق شرعي في الحكم فليضف عليه الخليفة ما يفتقده من شرعية.

* * * *

كذلك هدفت السياسة الأيوبية الى تلبية حاجة الدولة الى الموظفين المخلصين لسياستها ولمبادىء مذهبها. فمدارس الأيوبيين، عموماً، كانت بمثابة مدارس رسمية أسست ووجهت لخدمة الدولة وأيديولوجيتها. وقد فُرض عليها نوع خاص من المعارف يتم من خلاله اعداد الفرد لقبول سلطة الدولة وقوانينها. وهكذا أمكن تخريج اعداد كبيرة، من الطلاب الذين يدينون بمذهب الدولة، كما أَمكن تعيين الخريجين بالوظائف الرسمية المعدة لهم كقضاة، وأئمة مساجد، ومدرسين، وكتبة دواوين ـ وغيرها من الوظائف العامة. وبهذه الطريقة تمكنت الدولة من تحقيق هدفها من انشاء المدارس وحصلت على الموظفين الذين يطيعون الأوامر ويطبقون القوانين، سيما وأنه كان من شرط القبول في تلك المدارس أن يكون الطالب والمدرِّس «سنياً أصلاً وفرعاً»[1]. فكانت المدرسة بذلك مدداً لمستقبل المذهب الفقهي الذي يدين به جُلُّ بني أيوب، من حيث إنها تجتذب اليها طلبة يدينون بذلك المذهب، ومن حيث إنها كانت أداة قوية في تنفيذ خطط الأيوبيين.

وإلى جانب هذا كله تجدر الاشارة الى أن السلاطين الأيوبيين اشتهروا بميلهم العام الى العلم، فقربوا إليهم العلماء والفقهاء والشعراء، وحضروا مجالسهم وشاركوهم في أبحاثهم وناظروهم في مسائلهم. وبالاضافة الى ذلك فان الأيوبيين كانوا أكراداً حديثي عهد بالحكم والثقافة الاسلامية، وكانوا بالتالي

(١) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، جـ ٢، ص ٣٠٣.

بحاجة ماسة لنيل ثقة العامة والخاصة والى اكتساب قلوبهم ورضاهم عنهم وعن حكمهم وتصرفاتهم. ولأجل ذلك لم يجدوا أمامهم طريقاً لذلك سوى انشاء المدارس ودعمها ووقف الأوقاف عليها والاكثار منها، لتحقيق ذلك الهدف من جهة، ولنيل الأجر والثواب من جهة أخرى.

وثمة دوافع وأسباب أخرى حملت الأمراء من غير العرب على إنشاء المدارس والزوايا والربط وغيرها، ووقف الأوقاف عليها منها ما ذكره ابن خلدون في مقدمته من أن «أمراء الترك في دولتهم كانوا يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفون من ذرّيتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة، يجعلون فيها شركاً لولدهم، ينظر عليها، أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجموح نحو الخير والتماس الأجور في المقاصد والأفعال. فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد. وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها. وارتحل اليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم. .»[1].

من كل ذلك نستطيع الاستنتاج ان الاختصاص في المدرسة في المجتمع الاسلامي كان ذا تأثير على جماعة المذهب الواحد سياسياً، واقتصادياً، ودينياً، واجتماعياً. مما يسمح لنا بالقول بأن المدرسة والمؤسسات التعليمية الأخرى، عموماً، في المجتمع الاسلامي وفي العالم الاسلامي إنما أسست وأنشئت لخدمة مصالح السلطة السياسية القائمة.

فالعلم كما قال الرسول ﷺ: علم الأديان وعلم الأبدان. وأية نهضة علمية شاملة لا بد لها لكي تعم وتشمل من الصعيدين الديني البحت والعلمي البحت. ولكن الديني فيها هو الأساس طالما انبثقت في الأصل من الدين فتمحورت عليه.

---

(١) - IBN Khaldun: **Discours sur l'histoire Universelle**, t. 2, p. 897.

واذا كـان المذهب فيـما بعد هـو ايديـولوجيـة النظام، فيـما لو كـان سنياً أو شيعياً، فإن المؤسسة بالتالي، إذا كانت جـامعاً أو مـدرسة، ظلت تـدور في فلك المذهب، ولو رافقتها نهضة فيما يسمى اليوم «بالعلوم الصحيحة». فـالخلاف في «الفقـه» و«الشرع» و«الكـلام»، وليس في الـطب والـريـاضيـات. والســوانـح والبوارق في التسامح، في اطار هـذا المذهب الحـاكم أو ذاك، ليس هو القـاعدة بل مكان هو الاستثناء.

فالأزهر كجامع وجامعة في ظل الفاطميين ظَلّ شيعياً قلباً وقالباً، والمـدارس التي أُسّست في ظل الأيوبيين في مصر نسجت سنياً على هذا المنوال.



المصادر والمراجع

١ - ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد، **عيون الأبناء في طبقات الأطباء**، القاهرة، جزءان، ١٢٩٩/١٨٨٢.

٢ - ابن أبي طالب، علي، **نهج البلاغة**، شرح محمد عبده، بيروت، ١٩٦٣.

٣ - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق عبد الوهاب نجّار، ١٢ جزء، ١٣٤٨/١٩٢٨.

٤ - ابن جماعة، بدر الدين، **تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم**، بيروت، د.ت.

٥ - ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ٦ أجزاء، ١٩٤٨.

٦ - ابن شداد، بهاء الدين، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٩٦٤.

٧ - ابن شداد، محمد أبو علي، **الأعلاق الخطيرة بذكر أمراء الشام والجزيرة**، تحقيق سامي دهان، دمشق، جزءان، ١٩٥٦.

٨ - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، **جامع بيان العلم وفضله**، بيروت، جزءان، د.ت.

٩ ـ ابن العديم، كمال الدين، **زبدة الحلب في تاريخ حلب**، تحقيق سامي الدهان، دمشق، ٣ أجزاء، ١٩٥١.

١٠ ـ ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل الشيباني، **الحوادث الجامعة**، تحقيق مصطفى جواد، بغداد، ١٩٣٢.

١١ ـ ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، بيروت، ١٤ جزء، د.ت.

١٢ ـ ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم، **مفرج الكروب في أخبار بني أيوب**، القاهرة، جزء ١ و٢ و٣ تحقيق جمال الدين الشيال، ١٩٥٣، ١٩٥٧ و١٩٦٠. جزء ٤ تحقيق حسنين محمد ربيع، ١٩٧٢.

١٣ ـ آل كاشف الغطاء، محمد الحسين، **أصل الشيعة وأصولها**، بيروت، ١٩٨٢.

١٤ ـ أمين، أحمد، **ضحى الاسلام**، القاهرة، ٣ أجزاء، ١٩٦١.

١٥ ـ أمين، أحمد، **ظهر الاسلام**، القاهرة، ٣ أجزاء، ١٩٦٢.

١٦ ـ أمين، حسين، **تاريخ العراق في العصر السلجوقي**، بغداد، ١٩٦٥.

١٧ ـ بدوي، أحمد أحمد، **الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام**، القاهرة، د.ت.

١٨ ـ البغدادي، عبد القاهر، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة، د.ت.

١٩ ـ حسن، حسن ابراهيم، **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة، ١٩٥٨.

٢٠ ـ حمزة، عبد اللطيف، **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي**، القاهرة، ١٩٤٧.

٢١ ـ السبكي، أبو نصر عبد الوهاب، **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ أجزاء، ١٩٠٦.

٢٢ ـ السجستاني، أبو يعقوب، **إثبات النبوة**، تحقيق عارف تامر، بيروت، ١٩٦٦.

٢٣ ـ سرور، أحمد جمال الدين، **مصر في عهد الدولة الفاطمية**، القاهرة، ١٩٦٠.

٢٤ ـ السيوطي، جمال الدين، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، جزءان، ١٩٦٧.
٢٥ ـ شلبي، أحمد، تاريخ التربية الاسلامية، القاهرة، ١٩٥٤.
٢٦ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، جزءان، ١٩٥٦.
٢٧ ـ الشيباني، عمر محمد التومي، من أسس التربية الاسلامية، طرابلس الغرب، ١٩٧٩.
٢٨ ـ الشيرازي، مؤيد الدين، المجالس المؤيدية، تحقيق محمد عبد القادر عبد الناصر، القاهرة، ١٩٧٥. [ثمة طبعةأخرى تحقيق مصطفى غالب، بيروت، ١٩٧٤، (سلسلة منتخبات إسماعيلية)].
٢٩ ـ طلس، محمد أسعد، التربية والتعليم في الاسلام، بيروت، ١٩٥٧.
٣٠ ـ العاملي، زين الدين بن أحمد، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحقيق عبد الأمير شمس الدين، بيروت، ط ١، ١٩٨١.
٣١ ـ العسلي، كامل، معاهد العلم في بيت المقدس، عمان، ١٩٨١.
٣٢ ـ العماد الأصفهاني، محمد بن محمد، الفتح القسي في الفتح القدسي، تحقيق محمد محمود صبيح، القاهرة، د.ت.
٣٣ ـ عيسى، عبد الحميد، تاريخ التعليم في الأندلس، القاهرة، ١٩٨٢.
٣٤ ـ الكرماني، حميد الدين راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين ومصطفى حلمي، القاهرة، ١٩٥٣، (سلسلة منتخبات اسماعيلية).
٣٥ ـ كرد علي، محمد، خطط الشام، دمشق، ٦ أجزاء، ١٩٢٨.
٣٦ ـ القرماني، أبو العباس احمد بن يوسف، كتاب أخبار الدول وآثار الأول، بيروت، د.ت.
٣٧ ـ المعاضيدي، خاشع، تاريخ الوطن العربي والغزو الصليبي، بغداد، ١٩٨٦.
٣٨ ـ المقدسي، شهاب الدين (المعروف بأبي شامة)، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق محمد حلمي أحمد، القاهرة، جزءان، ١٩٥٦ ـ ١٩٦٢.

٣٩ ـ المقدسي، شهاب الدين عبد الله بن محمد (المعروف بالبشاري)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، ١٩٠٦.
٤٠ ـ المقريزي، تقي الدين، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (المعروف بالخطط)، القاهرة، جزءان، ١٢٧٠/١٨٥٣.
٤١ ـ المقريزي، تقي الدين، اتعاظ الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفا تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، ١٩٤٨.
٤٢ ـ النعيمي، عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق الأمير جعفر الحسني، دمشق، جزءان، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١.
٤٣ ـ النوبختي، أبو محمد، فرق الشيعة، النجف، ١٩٥٩.
٤٤ ـ مقدسي، جورج، «رعاة العلم»، ترجمة إحسان عباس، مجلة الأبحاث، الجزء الثالث، ١٩٦٩، ص ٥٠٩ و ٥١٠.



من المماليك الى العثمانيين
الفقيه في مرحلة الانتقال بين عصرين

خالد زياده

يواصل نجم الدين الغزي في مصنفه: **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة** عمل المحدِّث ابن حجر العسقلاني صاحب: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، وشمس الدين السخاوي صاحب: **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع**. فثمة موضوع مشترك بين هذه الأعمال، يجعلها تتشابه في الشكل، وهو جمع تراجم أعلام العلماء والأعيان، وتتشابه الى حدٍ بعيد في الموضوع لأنّ كلاً من هؤلاء اعتبر عمله نوعاً من كتابة التاريخ، في كل قرن هجري على حدة. وقد استمر هذا التقليد في أعمال المحبي بالنسبة للقرن الحادي عشر، والمرادي بالنسبة للقرن الثاني عشر، والبيطار بالنسبة للقرن الثالث عشر الهجري..

ويهمنا عمل الغزي بشكل خاص لأن علماءه عاصروا دولتين، المملوكية في أواخرها والعثمانية في أول سيطرتها. وبعض العلماء الأعيان الذي أتى على ذكرهم خدموا حكّام هذه الدولة وتلك على السواء. إن الغزي يحدّثنا عن العديد ممن تولوا المناصب والوظائف الدينية في دولة المماليك ثم في دولة الروم، أي الدولة العثمانية. ويعطينا هذا الأمر الانطباع بأن التواصل في أوضاع العلماء وأجهزتهم لم يطرأ عليه ما يشوبه لدى وقوع بلاد الشام ومصر تحت سيطرة العثمانيين، وهو أمر سنعكف على تفحُّصه ونقده في الصفحات التالية..

وبخصوص انتقال السيطرة من المماليك الى العثمانيين، فإنّ مصدرين

يشكلان شهادتين على الاحداث في كل من دمشق والقاهرة، الأول هو مفاكهة الخلان لابن طولون، والثاني هو بدائع الزهور لابن إياس. فقد شهد المؤرخان تغلُّب السلطان سليم في بلاد الشام ومصر، وسجلوا التحولات التي طرأت في السنوات الاولى من الحكم العثماني. ومما لا شك فيه، فإن تولية السلطان سليم للجركسيين جان بردى الغزالي في الشام، وملك الأمراء خاير بيك في مصر، قد أعطت الانطباع بأن تبدُّلاً جذرياً لم يحصل، لأن الاثنين من جنس المماليك الجراكسة الذين احتفظوا بأعوانهم. ويبدو أن الأمور لم تأخذ في التغيير إلا مع سلطنة سليمان ابتداء من عام ١٥٢٠، وعلى نحو تدريجي استغرق سحابة قرن من الزمن. .

إلا أن اضطراباً قد ساور جماعة العلماء منذ الأيام الأولى لوصول السلطان سليم الى دمشق عام ١٥١٦. فإذا كان السلطان قد وزَّع مالاً كثيراً على جميع أئمة الجوامع والمساجد والمدارس والخطباء وغيرهم (١) فإن قاضي البلد الرومي ضيَّق على أرباب الوظائف الدينية وأجبرهم على إحضار مستنداتهم وتغريمهم الدراهم وإرسالهم الى قاضي العسكر[٢].

وكان ثمة مسألة مثيرة للقلق لدى العلماء والعامة من الناس أيضاً، وهي فرض ما عُرف باسم «اليسق العثماني»، في دمشق أولاً ثم في القاهرة بعد سنوات قليلة. واليسق هو القانون[٣]، إلا أن ابن طولون وكذلك ابن إياس والغزي، يستخدمون المصطلح بمعاني أكثر تحديداً. فهو ما يدفعه الشخص للقاضي على المستند: وهم ماشون على اليسق وهو على كل مستند خمسة وعشرون درهماً[٤]. واستخدمه ابن طولون بمعنى الضريبة: وقيل هذا يسق

(١) محمد بن طولون: مفاكهة الخلان في حوادث الزمان. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر. ١٩٦٤ القاهرة. الجزء الثاني. ص ٣٠

(٢) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٣٣.

(٣) قارن عن المعاني المختلفة لليسق: Dozy, R. Supplement, P. 860; Redhouse, W .Turkish and English Lexicou, P. 2185.

(٤) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٤١

العثمانية في بلادهم على كل شخص في كل عام[1]. كما استخدم بمعنى التقليد: ظناً منه أن ذلك من يسق الجراكسة، وإنما هو من يسق الأكراد[2]. وهنا ينسب إلى غير جنس الروم العثمانيين. وبشكل خاص فإن اليسق هو المبلغ الذي يُدفع عند عقد النكاح: في زواج البكر ستة، وفي زواج الثيب أربعة، ومن لا يثبت لا يسق عليه[3]..

ويستخدم ابن إياس كلمة يسق بمعنى العادة: وقرى عليهم مرسوم الخندكار وذلك على طريقة اليسق العثماني[4]. إلا أن ابن إياس يستخدم أيضاً كلمة قانون: مشوا على القانون العثماني في قص اللحاء[5]..

ونجد لدى الغزي توضيحاً لمعنى اليسق وأصله: كان في الصدر الأول رزق القاضي من بيت المال، ولم يكن هذا اليسق بالكلية، ثم بعد سنين يُقال إن رجلاً.. أشار على بعض القضاة بأن يعطى القاضي من الأخصام. قال أربعة دراهم فسُمع قوله وصار يؤخذ منهم فلما أُخذ قطع عنه ما كان قد رُتب له من بيت المال، واستمر الأمر على هذه الحال[6]. والمسألة المهمة هنا هي أن هذا اليسق ليس مستنبطاً من الأحكام الشرعية على نحو ما يفصل الغزي أيضاً. فقد سُئِل القاضي أحمد بن يوسف الحنفي (القاضي العثماني) أيام توليته بدمشق عن حلّ اليسق بمعنى المحصول وقت الأحكام الشرعية، مستنبطة من الكتاب والسنّة والاجماع والقياس، وأنتم تأخذون هذا اليسق من أي هذه الأربعة فسكت ثم قال: لا والله! وإنما هو تبعاً للموالي (علماء الاتراك) فقلت له: الجهل ليس بقدوة[7]..

---

(١) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٧٧

(٢) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٨٤

(٣) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص٨٩

(٤) محمد بن أحمد إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤. الجزء الخامس. ص ٣٥٣

(٥) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص٤٢٨

(٦) نجم الدين الغزي: الكواكب السائرة باعيان المئة العاشرة. دار الآفاق الجديدة ط ٢ (١٩٧٩) الجزء الثالث ص ٦٣

(٧) الغزي: الكواكب السائرة، ج٢، ص١١٦

فليس اليسق من الشريعة بشيء، بل هو جهل بها، ومن عادات الموالي التي لا يعرفها علماء الشام ومصر. ومن هنا هذا الموقف السلبي منه. فالقاضي محمد بن محمد المولى الرومي اجتمعت فيه الخصال المحمودة ولم ينكر عليه سوى تناول اليسق يعني المحصول[1] بمقدار ما يعني تناول المحصول مخالفاً للشرع. واعتبر ذلك بمثابة فتنة حصلت في الدين لما دخلت هذه الدولة العثمانية وضربت المكس على الاحكام الشرعية حتى على فروج النساء. وحسب الغزي فإن علي بن محمد المقدسي الشيخ الإمام كان يقول: أي فتنة أعظم من ذلك، وقد لحقه القهر على دين الإسلام وتغيير الأحكام.[2].

ثمة اذاً موقف من جانب العلماء، أو بعضهم على أقل تقدير، تجاه فرض اليسق باعتباره مخالفاً للشريعة. فحين يطلب ملك الأمراء من العلماء الخضوع لليسق العثماني، يبادره شخص من طلبة العلم بالقول: هذا يسق الكفر[3]. وحين يتعلق الأمر بالقانون العثماني فإن ابن إياس يعلق بأنه أشأم قانون[4].

كان فرض اليسق ينبىء بتحول لمسه العلماء والفقهاء، قوامه افتراق القانون عن الشريعة. وفي وقت لاحق فإن الغزي في كتابه قطف الثمر يورد ما يفيد التعارض بين سياسة الشرع وسياسة القانون العثماني[5].

جاءت الترتيبات العثمانية سريعاً لتؤكد توجس العلماء ومخاوفهم. وقد اقتضى الترتيب الاول تقليص عدد أفراد الجهاز الشرعي. فحُصر عدد شهود مدينة دمشق بثمانية[6]. وخفض من مؤذني الجامع الأموي حوالي الثلاثين[7].

---

(١) الغزي: الكواكب السائرة ج٣، ص ١٢

(٢) الغزي: الكواكب السائرة ج٢، ص١٩٣

(٣) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص٤٢٧

(٤) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٤٩٣

(٥) نجم الدين الغزي: لطف السمر وقطف الثمر. منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي. دمشق ١٩٨١، الجزء الاول ص ٣٠٥

(٦) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٢٩

(٧) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٨٨

ووضع الحكّام أيديهم على الأوقاف، وقصدوا من ذلك أذى الناس[1] . .

وأبطل العثمانيون العمل بنظام القضاة على المذاهب الأربعة، فعينوا من طرفهم في دمشق علي ابن الفناري الحنفي، وعين له نواباً له من قضاة المذاهب[2] . وعلى هذا النحو تقدم الأحناف على الشوافع وسائر المذاهب. وكادت الفتنة تقع في الأموي بسبب خلاف بين الأروام وبعض الشافعية[3] . وتبعاً لذلك فإن بعض التقاليد التي درج عليها العلماء كانت سائرة نحو التبدل بسبب تقدم الأحناف على الشوافع. وقد شاع ان القاضي ولي الدين ابن الفرفور قد تحول الى المذهب الحنفي. وانه قد صلى صلاة العيد على قاعدة مذهب الحنيفة من سرعة الانحطاط من القومة من الركوع. والقومة من السجود، فلما فرغ منها قام للتنقل على قاعدتهم فتيقن جمع من الشافعية انتقاله لمذهبهم ولا قوة إلا بالله[4] . وقد وصلت اخبار القاضي الشهير ابن الفرفور الى القاهرة، إلا أن انتقاله الى مذهب الحنفية بقي غير مؤكد. والواقع انه قد عاش محنة بسبب فراره من دمشق وسجن حتى وفاته. الا ان بعض أحفاده من العلماء انتقلوا فعلاً الى مذهب الحنفية.

وبدت القاهرة وكأنها بمنأى عما حدث في دمشق، فقد احتفظ قضاة القضاة على المذاهب الاربعة لفترةٍ بمناصبهم، واستمروا في عادتهم وهي الصعود عند مطلع كل شهر الى القلعة لتهنئة ملك الامراء، بعدما كانت العادة سابقاً تهنئة السلطان. والواقع ان المراسم القديمة استطاعت ان تستمر في مصر القاهرة عدة سنوات. فقد احتفظ القضاة بالشهود والوكلاء. وفي فترة الانتقال التي امتدت سنوات تولية خايربيك لمصر برزت قوة جديدة الى المسرح واكتسبت نفوذاً خاطفاً. ويلاحظ ابن إياس المنعة التي حصل عليها الخليفة العباسي المتوكل فصار هو صاحب الحلّ والعقد والأمر والنهي. . وكانت رسالته ماشية في القاهرة

(١) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٧٣
(٢) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٣٠ و٤١
(٣) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٣٨
(٤) ابن طولون: مفاكهة الخلان ج٢ ص ٧٣

لا ترد[1]. كذلك فإن المباشرين احتفظوا بوظائفهم واستعانوا بحراس من العثمانية. كان هؤلاء المباشرون يتحدرون من بيئة العلماء ويتسلمون مناصب الإدارة، ويلاحظ ابن إياس ان سنة ٩٢٤ هـ /١٥١٨ م كانت سنة مباركة على المباشرين الذين بمصر، وصاروا هم الملوك يتصرفون في المملكة بما يختارونه من الامور، ولا سيما ما فعلوه في جهات الشرقية والغربية، ووضعوا أيديهم على رزق الناس، ثم استدرجوا الى أخذ أموال الأوقاف وصار ليس على يدهم يد يفعلون ما يشاؤون على هذا النمط[2].

إلا أن الأمور لم تستمر على هذا المنوال، فكانت الصدمة الأولى في نقل الخليفة الى استامبول فكان ذلك حسب ابن إياس: من الحوادث المهولة. وجاءت الأخبار من الشام أولاً: وأُشيع ان لا يحكم بالشام غير قاضي قضاة حنفي لا غير كما هي العادة في اسطنبول. وسرعان ما يستنتج ابن اياس: ان شوكة الشرع قد ضعفت[3].

كان ابن إياس اقل تنبهاً الى الانعطاف الذي احدثه تغلب العثمانيين على المماليك، فيُدخل الحدث في سياق تاريخي طويل، جاعلاً من تملك السلطان سليم لمصر مجرد انتصار عاهل على آخر: فالسلطان سليم ثالث ملوك الروم (الاتراك) بعد خشقدم وتمربغا[4]. هل يتعلق الأمر بالتباس أو ان المؤرخ ينشد استمرارية وتواصلا؟ لكن جميع الالتباسات التي يعلوها تعاون طرف من المماليك مع العثمانيين سيزول حين يقرر ابن اياس الواقع الذي انطوت عليه المقتلة: ومن العجائب ان مصر صارت نيابة بعد ان كان سلطان مصر اعظم السلاطين[5].

بعد حالة من الترقب، بدأ نفوذ العلماء ينحدر بشكل سريع وثابت ففي

---

(١) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص١٥٧
(٢) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص٢٣٢
(٣) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٢٤٤
(٤) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ١٥١
(٥) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٢٠٦

الوقت الذي كان فيه قضاة القضاة محتفظين بوظائفهم عين العثمانيون شخصاً: صار يجلس على باب المدرسة الصالحية يسمونه المُحضر، وحوله جماعة من الإنكشارية، فكان لا يُقضى في أمر من الاحكام الشرعية حتى يعرض عليه[1]، ويذكر لنا ابن اياس في عبارات تتلاحق في صفحات الجزء الأخير من تاريخه عن ابطال العادات القديمة التي كانت تعلن ما للعلماء من نفوذ: بطل ما كان يعمل في يوم العيد من تلك المواكب الجليلة والمثمرات والتشاريف السنية. وبطل ما كان يُخلع في ذلك اليوم من الخلع على قضاة القضاة والأمراء والمباشرين وارباب الوظائف قاطبة. وزال ذلك النظام العظيم في مصر كأنه لم يكن ابداً[2].

إن النظام الراسخ الذي درج عليه العلماء كان يشهد لحظة تصدعه. وقد عمد السلطان سليمان في بداية عهده الى تعيين ولاة من الأتراك، بعد ثورة الغزالي ووفاة خايربيك. وفي مجال تنظيم الأحكام الشرعية طلب الى القضاة الأربعة في القاهرة ان لا يزيد عدد نواب الواحد عن سبعة، وان يختص كل نائب بشاهدين فقط، وقد أدرك العلماء مدى ما ترمي اليه هذه الاجراءات من وضع حدٍ لنفوذهم. ويذكر ابن إياس: لما سمع الناس ذلك اضطربت أحوالهم غاية الاضطراب ولا سيما نواب القضاة والشهود، وحصل لهم الضرر الشامل وصارت المدرسة الصالحية ليس يلوح بها قاض ولا شاهد ولا متعمم، بعدما كانت قلعة العلماء[3]. إن الفاظ المؤرخ لا تدع مجالاً للشك حول ادراك العلماء لما آل اليه وضعهم. ولم تنفع شكواهم الى ملك الأمراء خاير بيك قبل وفاته بقليل، الذي عرف هو الآخر انعدام سلطته: ايش كنت انا؟ الخوندكار رسم بهذا، وقال امشوا على اليسق العثماني[4]. ولم يستطع العلماء تنفيذ تهديدهم بإغلاق المساجد والجوامع[5].

---

(١) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٢٤٣
(٢) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٣١٦
(٣) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٤١٨
(٤) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٤٢٧
(٥) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٤٢٨

مع الإجراء الذي نص على تعيين القسام، اي قاضي العسكر، الذي اصبح المرجع في كل الشؤون الشرعية، تم التضييق الأخير على علماء مصر. فصار قاضي العسكر يتصرف بالأحكام الشرعية عن المذاهب الأربعة، وجعل لنفسه نواباً من العثمانية، وجعل لهم معاونين من قضاة مصر، وإن سائر النواب الذين بمصر والشهود تبطل قاطبة. وفي نفس الوقت احكم العثمانيون قبضتهم على شؤون الاوقاف وعائدات المدارس. وعند تعيين أول ولاة مصر من العثمانيين بدا النظام العلمي المملوكي وكأنه يتهاوى، فلم يستقبل الوالي القضاة ولم يعدهم من البشر. ورفض استقبال المباشرين واحالهم على الدفتردار. وابطل جميع نظام القلعة الذي كانت عليه قديماً، ومشى على القانون العثماني وهو أشأم قانون. وحسب ابن إياس فإن مصر صارت لا يُعرف لها نظام[1].

II

يمكن أن نتساءل الآن، عن ذلك النظام الذي كان العلماء يراقبون تصدعه ويخشون زواله. وينبغي ان ننطلق من ملاحظة ابن إياس الذي شهد تحول مصر من مملكة الى نيابة. كانت القاهرة حاضرة لسلطنة تسيطر على الوسط الثقافي العربي الذي يضم مصر والشام والحجاز. وكانت دمشق العاصمة الثانية لهذه السلطنة. وقد لعب العلماء دوراً بارزاً في صياغة هذه السلطنة وكانوا شركاء للأمراء المماليك في تسييرها وادارتها. واحتل الجهاز القضائي مكانة بارزة. وقد رأى الظاهري ان قضاة القضاة أعظم الاركان وقعاً وأعمها نفعاً، وعليهم مدار مصالح الأمة عقلاً وشرعاً[2]. وعند الأسدي: فإن العلماء الأعلام هم احق بامتثال ما ورد به الأمر عن الله سبحانه وتعالى. والمقصود من العلماء والعظماء وأئمة الدين وأركان الدولة الشريفة عمل المصالح المتعلقة بالاسلام والمسلمين والقيام بالحق ونصرة المظلوم، وردّ لهفة الملهوف وتحرير الأمور والتبصر في

---

(١) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥ ص ٢٢٦

(٢) خليل بن شاهين الظاهري: كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك.. باريس ١٨٩٤، ص ٩٠

القضايا والأحكام والنظر التام في الأسباب الموجبة لعمارة البلاد[١] .

تعكس هذه النصوص المقام الذي احتله القضاة في قلب دولة المماليك والدور المركزي الذي انيط بهم. وفي مطلع ايام الدولة قام السلطان بيبرس بإصلاحه الشهير عام ١٢٦٦ م، الذي جعل في كل مدينة كبرى، أربعة من قضاة القضاة على المذاهب الأربعة. وبالرغم من أن اجراء بيبرس قد افاد الحنفية بشكل خاص الا انه لم يلغ تقدم الشافعية وانتشارها في مصر والشام على السواء[٢] . والواقع ان جهاز العلماء في مدة عصر المماليك كان جهازاً موحداً يمد الدولة بالقضاة ورجال الشرع، كما يمدها بالمباشرين ورجال الادارة، فعمل القضاة والمحتسبون في وظائف: كتابة السر ونظارة الجيش، ونظارة الاوقاف، ونظارة الدولة، والحسبة، وكتابة الخزينة، وبهذا المعنى فقد شاركوا طبقة الكتّاب القديمة في مواقعها، واصبحوا جزءًا من الهيئة الحاكمة. وفي نفس الوقت استطاعوا ان يمثلوا جماهير المدن ويحفظوا وحدة المجتمع[٣] .

هذه المكانة التي كانت للعلماء والناجمة عن دورهم ووحدة جهازهم كانت عرضة للتفكك امام سيطرة الاتراك العثمانيين على أجهزة القضاء، وتغليب مذهب على المذاهب الأخرى. كان المذهب الحنفي معروفاً ومنتشراً ويأتي في المرتبة الثانية بعد الشافعي وقبل المالكي والحنبلي. ومنذ الاصلاح الذي قام به بيبرس فإن التوازن النوعي بين المذاهب قط حفظ بحيث اشترك ممثلو المذاهب الاربعة في اقامة النظام القضائي والشرعي على قدم المساواة بغض النظر عن اتساع او ضيق انتشار هذا المذهب او ذاك. بحيث ان هذه المذاهب مجتمعة

---

(١) محمد بن خليل الاسدي: التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار، دار الفكر العربي مصر ١٩٦٧، ص ٩٨

(٢) Pouzet, L: Damas au V11e/ X111eS. Vie et structures religieuses dans une - Metropole islamique, Dar Al - Machreq. Beyrouth, Liban 1986. P.P 107 - 117
وانظر مقالة رضوان السيد: الفقه والفقهاء والدولة: صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي؛ بمجلة الاجتهاد م٣، ربيع ١٩٨٩، ص ١٢٩ ـ ١٥٩.

(٣) ايرا مارفين لابيدوس: مدن الشام في العصر المملوكي ترجمة سهيل زكار ـ دار حسان. دمشق ١٩٨٥، ص ١٧٣ ـ ١٨٠، ورضوان السيد؛ المقالة السالفة الذكر، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

تمثل جمهور الأمة. ومن هنا بدا التدبير العثماني غريباً بالنسبة لعلماء مصر والشام. والواقع ان الاحناف المتعرِّبين قد اعترضوا بنفس النسبة على التدابير العثمانية[١]. الا ان اتباع المذهب الشافعي هم اكثر من احس بهذا التحول. ومن هنا الاقاويل التي سرت: فقد اشيع ان العثمانية هجموا على مقام الامام الشافعي[٢]. وكان اهل مصر اكثر من شعر بذلك بسبب احتضانهم للشافعي ومذهبه وفي وقت لاحق يذكر الغزي: ان محمد بن علي الطويل قاضي الشافعية في اواخر دولة الجراكسة (المماليك) رأى ليلة وفاته ان أعمدة مقام الشافعي قد سقطت. وليس في ذلك سوى إشارة الى تراجع الشوافع أمام الاحناف[٣].

ولم يعنِ تعيين قاضٍ حنفي في كل مدينة تقدماً للمذهب الحنفي على المذاهب الاخرى فحسب، بل كان إشارة الى خفض نفوذ الفقهاء المحليين الذين ما كان بمقدورهم الوصول الى اكثر من منصب نائب للقاضي او الحاكم الشرعي. فعادة ما كان القضاة من الاتراك او بمعنى أدق من الذين تدرجوا في الجهاز المدرسي العثماني الذي سنتحدث عنه بعد قليل.

وقد فتحت المناصب الهامة للأحناف، فقد أُمر ان يتقدم الإمام الحنفي فيصلي بالمحراب الكبير الملاصق للمنبر قبل الشافعي[٤] عام ١٥٢٤/٩٣١ م كذلك فان قاضي قافلة الحج الشامي كان من نصيب الأحناف[٥]، وتولى رومي خطابة الجامع الاموي. واحدث العثمانيون منصباً جديداً هو منصب «المفتي» الذي لم يكن من قبل. فقد كان الاذن بالافتاء يمنح في الاجازة التي يحصل عليها طالب العلم ويؤذن له بالافتاء والتدريس[٦]. إلا أن العثمانية اوجدوا

(١) كان ابن طولون وابن إياس حنفيين ومع ذلك فان الاجراءات القضائية العثمانية قوبلت بانتقاداتها.
(٢) ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥، ص ١٥٩
(٣) الغزي: الكواكب السائرة ج٢ ص ٤٦
(٤) الغزي: الكواكب السائرة ج٢ ص ١٨٩
(٥) الغزي: لطف السمر ج١ ص ٣٧٦
(٦) انظر مثلاً، شمس الدين السخاوي: الضوء اللامع لاهل القرن التاسع حيث تتكرر عبارة: اذن له بالافتاء والتدريس، انظر ايضاً الغزي: الكواكب السائرة.

منصب الافتـاء الحنفي[١] ، وفشى التقليد جـزئياً الى المـذاهب الأخـرى، بحيث صار لكل مـدينة مفتـون على المـذاهب الأربعة. ونعلم ان المفتـين على المـذهب الحنفي في مدينة دمشق كـانوا من بـلاد الروم، بينـما كان المفتـون على المـذاهب الأخـرى من ابنـاء العـرب وكـان المـالكي يتحـدر عـادة من بـلاد المغـرب[٢] .
وبخصوص الافتاء الحنفي نعلم ان السلطان سليمان أمر بتعمير التكية السليمانية بدمشق عام ٩٦٢ هـ /١٥٥٤ م، وعمّر بجانبها مسجداً جامعاً ومدرسة عظيمة شرطهـا للمفتي بدمشق[٣]. وبنـاءً عـلى ذلـك فـان تعيـين المفتي كـان يـأتي من اسطنبول مـع تحديـد وظيفة تـدريس السليمانيـة، كما في تـرجمة ابـراهيم الرومي المتـوفى عـام ٩٧٤ هـ /١٥٦٦، الـذي ارسـل من الـروم الى دمشق مفتيـاً بهـا ومدرساً بسليـمانيتها[٤] ، وكـذلك في تـرجمة عبـد الكريم الـوارداري المتوفى عـام ٩٩٧ هـ / ١٥٨٨ م، مفتي الشام ومدرس السليـمانية[٥] . ونستـطيع ان نحصي عـدداً آخر من المفتـين الاتراك في دمشق. الا ان منصب الافتـاء الحنفي، مثـل الافتاء في المذاهب الأخرى، آل الى العائـلات المحلية في أواسط القـرن الحادي عشر، فتناوب عليه افراد من أسرتي العمادي وحمـزة في دمشق[٦] ، والكواكبي في حلب. واكتسب منصب الافتـاء الحنفي أهمية، فحـامـد العـمادي مفتي الحنفيـة تكاتبه اعيان الدولـة العلية واعـطي رتبة السليـمانية المتعـارفة بـين الموالي. وكلما وقعت وظيفة يتخذهـا لولـديه[٧] . فقـد حصل هؤلاء المفتـون على نفـوذ معنوي

---

(١) بخصوص الافتاء في دمشق انظر:
- Bakhit, M.A: the ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century. Librairie du liban - Beirut 1982, PP 132 - 134

(٢) انـظر الملاحق التي اعـدهـا محـمود الشيـخ محقق لـطف السمـر وقـطف الثمر، الجـزء الثـاني الصفحات ٧٣٣ ـ ٧٣٦، وفيها لوائح بأسماء المفتين على المذاهب الاربعة في دمشق.

(٣) الغزي: الكواكب السائرة ج٣ ص ١٥٧

(٤) الغزي: الكواكب السائرة ج٣ ص ٩٢

(٥) الغزي: الكواكب السائرة ج٣ ص ١٧٠

(٦) انظر المرادي: عرف البشام فيمن ولي الفتوى بدمشق الشام

(٧) المرادي: سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر. نسخة مصـورة عن طبعة بـولاق ١٣٠١، الجزء الثاني ص ١٥

ومادي، وكانت لهم رئاسة الجهاز الديني المحلي والرئاسة الاهلية، فحسين المرادي الحنفي، ارتحل الى الروم واجتمع بالسلطان محمود وانعقدت عليه رئاسة دمشق وكان هو المرجع والمقصد في أمورها وإزالة مدلهماتها واصلاح مفاسدها[1].

إلا ان مصر لم تعرف نفس التطور، وقد اظهرت مناعة نسبية امام التقاليد العلمية العثمانية. والى حدٍ بعيد نستطيع القول إنّ الأزهر استطاع ان يحفظ وحدة الجهاز الديني في مصر. وعلى هذا النحو فإن شيخ الجامع الأزهر أصبح رأس الجهاز الديني في مصر قاطبة، ولم يكن لمنصب المفتي شأن إزاءه.

وعلى نفس الغرار، فان بلاد الشام كانت عرضة لتأثيرات المذهب الحنفي اكثر من مصر، الذي استقطب اعداداً من علماء الشافعية الذين بدلوا مذهبهم واختاروا المذهب الحنفي. ولدينا عشرات الامثلة على هذا النوع من التحول الذي أصاب علماء مدن الشام في الفترة التي نحن بصددها والتي لا تتجاوز القرن السابع عشر. علماً ان موجات التحنف حصلت في مراحل لاحقة ايضاً. وقد احتفظت مصر الى حدٍ بعيد بولائها للمذهب الشافعي، واعتبرت القاهرة الحاضنة لهذا المذهب ولأئمته الكبار. وبقيت القاهرة على الدوام مقصد العلماء وطلبة العلم الذين يريدون الاستزادة من المذهب الشافعي والتتلمذ على فقهائه الكبار. وفي المقابل توزع علماء دمشق ومدن الشام على المذهبين الكبيرين، وكان ثمة على الدوام أتباع للمذهبين الآخرين اي الحنبلي والمالكي. ويمكننا ان نلاحظ بشكل صريح وواضح كيف أن اتباع المذهب الحنفي او الذين انتقلوا اليه حديثاً كانوا يتوجهون الى الروم ويعقدون الصلات مع كبار الموالي، بينما كان أتباع المذهب الشافعي على وجه الاجمال يتوجهون الى القاهرة للتحصيل والاستزادة. والواقع ان مدن الشام كانت خاضعة لتأثيرات اسطنبول والقاهرة على السواء.

---

(١) المرادي: سلك الدرر ج٢ ص ٧٠

وانتشار المذهب الحنفي يمكن ان يُعزى الى عددٍ من الأسباب، فإحكام السيطرة العثمانية سياسياً وادارياً مع بدايات القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر ميلادي، تفسر لنا الاجواء العامة لمثل هذا التحول الذي لم يقتصر على العلماء بل طال العامة من جمهور المدن وتحولت الغالبية من السكان في بعض المدن إلى المذهب الحنفي. وعلى المستوى الفردي فان الحصول على الوظائف العلمية والدينية والقضائية كان يقتضي ذلك، كما يقتضي الاتصال بالأوساط العثمانية والسفر الى بلاد الروم، والأهم من ذلك هو ان الحصول على الوظائف العلمية والدينية، بما في ذلك منصب القضاء كان يتطلب الانخراط في الجهاز المدرسي العثماني الذي يؤهل افراده لتسلم المناصب والوظائف. وبهذا المعنى فان تحول العلماء من المذهب الشافعي او سواه الى المذهب الحنفي كان مظهراً من مظاهر الانخراط في النظام المدرسي العثماني، علماً بأن هذا النظام المدرسي كان يتسع لأتباع المذاهب الأخرى، مثل خليل الحمصاني الشافعي الذي ذهب الى دار الخلافة وصارت له رتبة موصلة الصحن المتعارفة بين الموالي[١].

III

كان النظام المدرسي العثماني يتطور منذ منتصف القرن الرابع عشر الميلادي اي منذ بدايات الدولة العثمانية. وقد عرف مرحلتين لاحقتين ترسخت خلالهما أسسه، الاولى زمن السلطان محمد الفاتح في اواسط القرن الخامس عشر الميلادي، والثانية زمن السلطان سليمان القانوني.

ويبدأ النظام المدرسي التعليمي بالمدارس التي تعرف باسم «حاشية تجريد»، وهي مدارس أولية في المدن الصغيرة، تعقبها المداخل التالية «مفتاح»، «قرقلي»، «خارج»، «داخل» واخيراً «صحن عثمان». وقد أحدث محمد الفاتح «المدارس الثمان» التي احيطت بالجامع الذي يعرف باسمه في اسطنبول، وفيها كان يعطى اعلى مستوى من العلوم.

---

(١) المرادي: سلك الدرر ج٢ ص ٩٨

وفي زمن سليمان القانوني وبين عام ١٥٥٠ و١٥٥٩ تحديداً، احدث ما عرف بالمدارس السليمانية التي احيطت ايضاً بالجامع الذي يحمل اسمه. وطرأ تعديل على النظام المدرسي في عهد سليمان القانوني بحيث اعتبرت المراحل الثلاث الاولى من اختصاص «المكاتب» اي ما قبل الدخول في المدارس العلمية. واصبح النظام الجديد يشتمل على اربعة مجموعات، الخارج: ويدرس خلالها الطالب العلوم الاولية من نحو وصرف ومنطق وكلام. ثم الداخل: وهي مدارس متوسطة تشتمل على تدريس الفقه والقرآن. ثم درجة موصلة الصحن وتعادل ما كان يعطى في المدارس التي اسسها محمد الفاتح، واخيراً السليمانية: حيث يلتحق العالم بإحدى المدارس الثمان فيتخصص في الفقه او الكلام او العلوم.

وكان ثمة ترابط بين النظام المدرسي وبين الاجهزة الدينية والتعليمية والقضائية. والتراتبية داخل النظام المدرسي تنعكس على الاجهزة الدينية. بحيث ان المدرسين يحصلون على درجات تبعاً للمراحل التي قطعوها في الدراسة وكذلك الأمر بالنسبة للقضاة، فكبار القضاة يجب ان يكونوا قد وصلوا الى مرحلة السليمانية[١].

والواقع ان العلماء في بلاد الشام كان امامهم للحصول على وظائف التدريس ان يلتحقوا بهذا النظام المدرسي الذي يكفل لهم وحده الحصول على المناصب في التدريس او القضاء. من هنا نجد الاشارات العديدة الى علماء سافروا الى الروم وسلكوا مسلك الموالي، وكما في ترجمة احمد بن محمد بن نعمان الايجي الدمشقي الحنفي، الذي كان شافعياً على مذهب والده ثم تحنف.. وصارت له رتبة الداخل المتعارفة الآن عند أهل دمشق تبعاً لأهل الروم ونفذت كلمته[٢]. والطريقة التي كان يعمل بها هذا النظام تقوم على الملازمة: اتصل

---

(١) حول النظام المدرسي العثماني انظر

- Shaw, S: Histoire de L'empire ottoman et de la turquie, tome 1. editions Horwath 1983, 190 - 193

(٢) المحبي: خلاصة الأثر في اعيان القرن الحادي عشر، الجزء الاول ص ٣١٩

بخدمة المولى سعد الدين معلم السلطان ولازم منه على عادة علماء الروم[١]. وهذه الملازمة عرفية اعتبارية وهي المدخل عندهم (اي الاتراك) لطريق التدريس والقضاء[٢]. وقد حصل بعض ابناء العرب على الدرجات العلمية المعروفة في الدولة العثمانية، ففي ترجمة ابراهيم بن عبد الرحمن العمادي لازم من المولى عبد الله بن محمود العباسي، ودرّس بالنورية الكبرى برتبة الداخل المتعارفة بين اهالي الديار الشامية تبعاً لبلاد الروم[٣]. وكذلك في سيرة أحمد الحنفي الدمشق الذي كانت له معرفة باللغة التركية، ودرس على قاعدة أهل الروم وولي تدريس الأحمدية، وكانت وجهت إليه برتبة الخارج ثم أُعطي رتبة الداخل[٤].

ومن الواضح ان التراتب العلمي الذي يشتمل عليه النظام المدرسي العثماني قد اصبح معروفاً في بلاد الشام حسب اشارات المحبي العائدة للقرن الحادي عشر الهجري، فعبد الوهاب الفرفوري الدمشقي الحنفي، لزم المفتي العمادي، ثم لازم ودرس على قاعدة الروم ونال رتبة الداخل المتعارفة الآن في بلادنا[٥]. والعبارة الاخيرة تشير الى تغلغل النظام المدرسي العثماني الى بلاد الشام عامة. وبالفعل فإن بعض ابناء العرب حصلوا على مناصب عالية بما في ذلك مناصب القضاء تبعاً لملازمتهم ودخولهم في هذا النظام المدرسي، فمحب الدين بن محمد مصحب الدين سافر الى الروم ولازم شيخ الاسلام زكريا وهو قاضي الحج وقاضي العسكر ودرّس بالدرويشية برتبة الداخل المعروفة الآن، ثم أعطي رتبة قضاء القدس[٦] إلا أن النجاح لم يكن نصيب جميع أولئك الذين أرادوا الانخراط في هذا النظام، فعبد النبي الحلبي، أراد أن يسلك طريق الموالي فلم يتيسر له[٧].

(١) المحبي: خلاصة الأثر ج١، ص١١٣
(٢) المحبي: خلاصة الأثر ج١، ص ١٧
(٣) المحبي: خلاصة الأثر ج١، ص٢٣
(٤) المحبي، خلاصة الأثر ج١، ص ١٥٨
(٥) المحبي، خلاصة الأثر ج٣، ص١٠٠
(٦) المجبي: خلاصة الأثر ج٣، ص ٣٠٨
(٧) الغزي: لطف السمر ج٢ ص ٥٤٣

وبالرغم من ان هـذا النظام اصبـح معروفـاً في بلاد الشـام، إلا ان الذين انتموا اليه اكتسبوا صفة الموالي، والحقوا تبعاً لذلـك بعلماء الروم مما خلق تمييزاً بينهم وبين سائر العلماء الأهلين.

وليس ثمة ما يشير الى انتشار هذا النظام انتشاراً شامـلاً، بل عـلى العكس من ذلـك، فالـطرق التقليديـة في اكتساب العلم والتي درج عليهـا العلماء بقيت فاعلة، علماً بأن علماء الشـافعية والحنـابلة والمالكيـة قد اعـاروا النظام المـدرسي العثماني اهتماماً ضئيلاً. ثم إنّ قسماً فقط من علماء الاحناف نجحوا في الانخراط في هــذا النــظام. وإذا كــان عــدد من العلماء الاحنــاف قــد حصلوا عـلى النفـوذ بفضل الصـلات التي عقدوهـا مع المـوالي الروم النـافذين من اصحـاب المناصب؛ فان العلاقات بين العلماء من كافة المذاهب بقيت متينـة تبعاً للتقـاليد التي اقامت توازناً وتكاملاً بين المذاهب. فأحمد الدمنهوري هو الشـافعي الحنفي المالكي الحنبلي كما كان يوقع بخطه[١]. أما علي بن عبد الكـريم الشافعي فكـان بارعاً في فقه ابي حنيفة مع كونه شافعياً[٢].

اما الحصول على المناصب والوظائف الدينية فلم يكن مقتصراً بطبيعة الحال عـلى الذين سلكـوا مسلك الموالي، إذ كـان الحصول عـلى الوظيفـة يتم إمـا عن طريق البراءات السلطانية. فكما يذكر الغزي في لطف السمـر فإنّ أحـد العلماء جاءته براءة سلطانية بتـدريس الشاميـة البرانيـة، فلم يستطع قـاضي القضاة ان يعـارضه[٣]. وكـذلك فـان القاضي كـان يـوجـه او يثبت العلماء والمـدرسـين في وظائفهم. وقد احتفظ نـظام التوارث بقـوته وفـاعليته نـظراً لرسـوخ العائـلات الدينية الذي كان يشتد في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويمكن القول بأن اولئك الذين سلكوا مسلك الموالي او الذين عقدوا الصلات الوثيقة مع النافذين في اسـطنبول كـان بإمكـانهم الحصول عـلى المناصب الـرفيعـة، ليس في مـدنهم فحسب،بل في مدن أخرى؛ إذ الحصول على مناصب القضاء كان ممكناً حتى نهاية

(١) المرادي: سلك الدرر ج١، ص٧١
(٢) المرادي: سلك الدرر ج٣، ص ٢١٨
(٣) الغزي: لطف السمر ح١، ص ٣٢٨

القرن الثامن عشر دون الدخول في النظام المدرسي العثماني.

وثمة ما يعطينا انطباعاً مبكراً بأن الفساد قد دب في نظام الوظائف الدينية، إذ يذكر الغزي، ان بعض الاشخاص المقيمين في اسطنبول: ليس لهم شغل الا المتاجرة في إخراج وظائف الناس للناس رغبة فيما يزيدونه في الخرج بأي طريق كان. ويعكس الغزي روح التباغض التي سادت بين العلماء بسبب التنافس في الحصول على الوظائف[1].

لم يستطع النظام المدرسي العثماني ان ينفذ نفاذاً كاملاً الى بلاد الشام، فضلاً عن تأثيره المحدود في مصر. وفي القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، كان المرادي في سلك الدرر لا يزال يشير الى سالك الموالي باعتباره سلكاً رومياً، مما ادى الى تمايز علماء العرب عن العلماء الاتراك. وكانت الامور تتجه نحو اتساع الهوة التي تفصل تقاليد العلماء الأهليين عن علماء الروم.

وفي وسط الفترة التي نحن بصددها، كانت الاحداث تجري باتجاه يؤكد فقدان العلماء لمواقعهم القديمة وانخفاض نفوذهم. ولدينا الأخبار عن واقعتين الاولى تعود الى سنة ٩٨٨ هـ / ١٥٨٠ م وتعرف باسم قضية القابجي، حيث ارسلت الحكومة العثمانية رسولاً للتحقيق في ميراث محمود الأعور، فكان ان قبض على كبار علماء دمشق ومنهم الشيخ اسماعيل النابلسي والعلامة شمس الدين الحجازي والقاضي عبد الله الرملي، والقاضي شمس الدين الكنجي والقاضي وفاء ابن العقيبي فضلاً عن آخرين[2]. وتدل الواقعة على ضعف مواقع هؤلاء العلماء الذين سُحبوا وأهينوا. والواقعة الأخرى حصلت عام ١٠٦٠ هـ / ١٦٥٠ م حين تعاون اسكندر الرومي احد كتاب خزينة دمشق مع دفتردار الشام في السعي لدى الوزير في قطع رزق العلماء والصلحاء من حوالي السلطان فجرت المقادير على وفق ما أحكموه من الرأي الفاسد حسب

(١) الغزي: لطف السمر ج١، ص ص ١٧٨ ـ ١٨٠

(٢) الغزي: الكواكب السائرة ج٣ / ص ١٦. انظر ايضاً: لطف السمر ج١ ص ٢٨، وخلاصة الأثر ج٢، ص ٤١

رأي المحبي الذي يلاحظ أيضاً بأنه قد قطع بسبب هذا الاجراء عن الناس شيء كثير وضعفت قوة العلماء بالشام واستولى عليهم الفقر[١] .

****

عرفت المدن في بلاد الشام ومصر جاليات تركية قوامها افراد الجند واعضاء الادارة وعائلاتهم والعلماء والمتصوفة. وكانت اللغة التركية متداولة في اطار هذه الجاليات، ويذكر الغزي ان نصوح آغا كان يعظ ويفسر بالتركي. ولم تكن التركية ممتنعة على غير الاتراك، إذ ان معرفتها كانت سبيلا للحصول على المناصب والوظائف، ولدى المرادي فإن ابراهيم بن حيدر الدمشقي المتوفى عام ١١٠٣ هـ /١٦٩١ م كان يُقرِئُ أولاد الاعيان بدمشق التركية والفارسية [٢].
ولكن التركية لم تسرِ بين العلماء، بل على العكس من ذلك فلم تدخل المصنفات التركية في مصادر العلم إلا فيما ندر، علماً بأن العربية لدى العلماء الاتراك كانت لا تزال لغة اساسية في علوم الدين. وقد أشار اولئك الذين يقلدون الأتراك في لغتهم ازدراء اقرانهم. وثمة قصة معبرة بهذا الصدد عن احد الطلبة الذين سافروا الى الروم وكان يعرف التركية، واذا تكلم بها تبجح إزراء بأبناء العرب وهو ليس إلا منهم حسب تعبير الغزي[٣]. ويذكر المحبي قصة اخرى يستهجن فيها سلوك احد العلماء الذي رجع من الروم في شكل عجيب على اسلوب الموالي في الأثواب والأكمام الطويلة والواسعة وقد لقب نفسه شيخ الاسلام [٤].
وتعطينا القصتان انطباعاً عن ضيق علماء العرب بلغة الترك وعاداتهم. والاتراك من جهتهم ميزوا أنفسهم عن العلماء الأهليين. فالقاضي في مصر خاطب الجموع بقوله: ان علماءكم اولاد العرب افتوا بغير ذلك الخ [٥].

من الواضح إذن ان نفوذ العلماء قد تراجع بل تفكك في مرحلة الانتقال

---

(١) المحبي: خلاصة الأثر ج١ ص ٤٠٢
(٢) المرادي: سلك الدرر. ج١ ص ٨
(٣) الغزي: لطف السمر ج٢. ص ٥٤٣
(٤) المحبي: خلاصة الأثر ج٣ ص ٣٥٤
(٥) أحمد جلبي عبد الغني: أوضح الاشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، جامعة الأزهر ١٩٧٧، ص ٢٧٩

من الدولة المملوكية الى الدولة العثمانية. وأبرز علامة على ذلك انتقال الصلاحيات التي كانت بأيدي القضاة الى القاضي الرومي في كل مدينة من المدن.

وخلال المدة الطويلة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان العلماء يرزحون تحت ضغط القاضي الرومي الذي كان المرجع في شؤونهم الوظيفية والمالية.

إلا أن بروز منصب المفتي كان يعكس تطوراً معاكساً ستبرز آثاره في القرن الثامن عشر، وذلك من خلال تبلور اجهزة دينية (اجهزة علماء) ذات ملامح تنظيمية وحرفية في كل مدينة تحت رئاسة المفتي باعتباره رئيس الجهاز في مدينته. وقد عزز هذا التطور تمايز اجهزة العلماء الاهلية عن جهاز العلماء المركزي في اسطنبول.



العِلم والعُلماء والدّولة

دراسة في الأصول الاجتماعية للعُلماء في الدّولة العُثمانية في النصف الثاني من القرن السادس عشر (*)

ثريا فاروقي

ما تزال البحوث التحليلية التي تُعنى بالتركيبات الاجتماعية للمجتمع العثماني القديم؛ في بداياتها. إنّ بحوثاً تُعنى بالفلاحين، وبالبيروقراطية، وبالعلماء، وبالفئات الاجتماعية الأخرى تبقى ضرورية قبل أن نتمكن من الوصول إلى استنتاجات علمية مقنعة بشأن أصول المجتمع وقوانين تطوره. وتقرأ هذه المقالة بعض القضايا المتعلقة بالعلماء في الدولة العثمانية أواخر القرن السادس عشر، وذلك فيما يتصل بأصولهم الاجتماعية، وعلائقهم داخل هرمية الدولة، ومكانتهم، ودورهم. والواقع أن المعلومات عن العلماء في تلك الحقبة أكثر توافراً وغزارةً من المعلومات والأخبار عن الفئات الأخرى التي شاركت في السلطة في الدولة العثمانية. ويرجع ذلك إلى الاهتمام الخاص الذي كان يحاط به العلماء والأدباء والشعراء في الأدبيات العثمانية؛ بل وسائر الأدبيات الإسلامية. ونعتمد هنا على بعض كتب التراجم التي تهتم بالعلماء، والتي كثُر التأليف في مجالها، ووصلت منها عدة مؤلفات إلينا. من كتب التراجم العثمانية المهمة لتلك الفترة كتاب أحمد طاشكبري زاده المسمى بالشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية[1]. وقد ذيّل عليه وأكمله عطائي حتى العام ١٠٤٤هـ / ١٦٣٤ ـ

(١) أحمد طاشكبري زاده: الشقائق النعمانية، ترجمة مجدي أفندي (إلى التركية) (ط. اسطنبول، ١٢٦٩هـ).

١٦٣٥م[١] ثم عشّاقي زاده الذي شملت تكملته أكثر القرن السابع عشر[٢]. وتتركّز أكثر المادة التي رجعنا إليها هنا في ذيل عطائي على طاشكبري زاده. ويتبع عطائي في تراجمه لعلماء وأدباء أواخر القرن السادس عشر نموذجاً لا يكاد يتغير. ففي البداية يذكر المدينة أو الناحية التي ينتمي إليها المترجم أو ولد فيها. ثم يأتي تعداد الوظائف التي تولّاها والده. ونادراً ما يذكر عطائي تاريخ ولادة المترجم. ويستطرد في أحيان قليلة فيعدُّ أقارب المترجم ممن تولوا مناصب في الدولة من قبل أو في حياته. بعد هذا مباشرة يذكر عطائي أسماء شيوخ المترجم، وأسماء أولئك الذين «لازمهم» «من أجل الأخذ عنهم ومتى رُشّح الرجل للمرة الأولى لتولّي منصب من مناصب العلماء. ثم تأتي اللائحة بالمناصب التي تولاها. وتقتصر الترجمة أحياناً عند الافتقار إلى المعلومات؛ على ذكر المناصب التي تولّاها العالم؛ وهو يذكر دائماً تاريخ وفاته. لكن الأمر لا يخلو من استطرادات في كثير من الأحيان. وتتخذ هذه الاستطرادات طابعاً شخصياً يتمثّل في مدح العالم أو رثائه، لكن ربما انصرف عطائي أيضاً إلى نقد سيرة المترجم أو علمه بمرارة وحدّة[٣]. وقد يذكر تخصُّص الرجل أو اهتمامه الخاص بحقلٍ من حقول المعرفة الإسلامية، وأسماء مؤلفاته، وأشعاره إن كانت له أشعار. ويورد قائمة بجهات الوقف التي تولاها أو أوقفها بنفسه. وربما ذكر في أحيان قليلة على سبيل الاستطراد أيضاً بعض أبنائه المشهورين - إن كانوا - والمناصب التي تولّوها أو يتولّونها. وربما ختم الترجمة ببعض الحكايات والطرائف عن المترجم، التي تكون أحياناً ذات دلالات مهمة بالنسبة للمؤرِّخ. والتراجم منظّمةٌ أو مرتّبة بشكل عام حسب تاريخ وفاة المترجم. لكنّ هذا المبدأ غير متبع بدقة وفي كلّ الحالات. وهناك ١٦٢ ترجمة لعلماء عاشوا في عهد السلطان مراد الثالث (١٥٧٤ - ١٥٩٥م). هذا بالإضافة إلى ٣٢ ترجمة لشيوخ الدراويش أو شيوخ الطرق الصوفية.

---

(١) عطائي: حدائق الحقائق في تكملة الشقائق (اسطنبول، ١٢٦٩هـ).

(٢) H.J. Kissling, ed. Usaqizade's Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter und Gottesmänner des osmannischen Reiches im 17 Jahrhundert (Zeyl-i šaqaiq) (Wiesbaden, 1965).

(٣) عطائي، ص ٢٧١.

يمكن استناداً إلى تراجم العلماء التي ذكرنا معالمها الكبرى عند عطائي الحصول على معرفة إحصائية تقريبية بعلماء ذلك العصر أو تلك الحقبة. وسنقتصر في هذه المقالة على فحص الأصول والشروط الاجتماعية لنشوء هؤلاء العلماء وترقّيهم في مراتب الدولة العلمية، والصعوبات، أو التسهيلات؛ التي قد تكون أثّرت في مجرى تطورهم الوظيفي نتيجة أصولهم الاجتماعية أو علائق أسرهم بالسلطة والسلطان. وقد اتخذت من تراجم المائة الأولى من العلماء لعهد مراد الثالث عند عطائي عيِّنة يجري اختبار ذلك على أساسٍ منها. والتراجم لا تتضمن معلومات كاملةً كما يمكن للمرء أن يتوقّع. ولذلك، ليس بالوسع دراسة كل القضايا التي يرغب الدارس في التعرّف عليها. فعلى سبيل المثال، نادراً ما يذكر عطائي أولاد المترجم. وإن ذكرهم فإنه لا يذكر مصائرهم الوظيفية. ولذا، يكون من الضروري إذا أردنا تتبُّع مصائر أسرةٍ علمية أن نقرأ كتب التراجم اللاحقة لعهد مراد الثالث أو لعطائي لكي نتتبع التغيرات أو التطورات التي حدثت للأبناء بعد الآباء. وهناك صعوبة أخرى تتصل بطريقة عطائي في اختيار الأشخاص المترجمين، ورؤيته التي حكمت هذا الاختيار. فمن الواضح أنه يورد تراجم لكل الأشخاص الذين تولّوا مناصب قضاة العسكر، واسطنبول، وبورصة، وأدرنة. لكنه يورد أحياناً تراجم لقضاة إقليميين صغار، ولبعض الذين توفُّوا وهم يتولّون مناصب متواضعة في بعض المدارس النائية. وليس من السهل في مثل هذه الحالات معرفة السبب الذي دفعه لإيراد تراجم لهم بينما جرى إهمال كثيرين كانوا يتولّون مناصب مماثلة أو أرفع قليلاً. ومن جهة ثانية؛ فمن الواضح أنه لم يورد أسماء وتراجم لكل القضاة الإقليميين. وهو على أي حال في تراجمه للمدرسين الصغار، والقضاة الصغار؛ شديد الإيجاز بحيث تكاد الترجمة تقتصر على اسم الشخص، ومسقط رأسه، والمنصب أو المناصب التي تولّاها؛ بحيث لا يمكن الاستناد إلى الترجمة للحصول على أية معلومات مفيدة في القضايا الاجتماعية والدينية.

ورغم هذه الصعوبات؛ فإن المقالة تعالج شبكة من الأسئلة والاهتمامات: من مثل الأصول الأسرية، وعلائق الأسرة بأسرٍ علمية أخرى أو أسر سلطانية

متنفذة ـ ومن مثل الأوقاف التي اصطنعها أو تولّاها وأهميتها بالنسبة للعلماء ـ ومن مثل الرعاية التي لقيها من الموظفين الإداريين الكبار بالدولة أو من السلطان نفسه، ومن مثل المدينة التي ينتمي إليها المترجم ودلالتها على الوظائف التي تولّاها أو المدرسة التي تخرّج فيها وموقعها ودورها في تربية وتخريج علماء لمناصب معيّنة. أما الذين كانوا يتولّون مناصب عالية بالدولة أثناء كتابة عطائي لتراجمه، ودور رعاية الجهاز الإداري فيما وصلوا إليه؛ فلم نتعرض له هنا لأنه يحتاج لدراسة مفردة. وعلينا هنا أن نلاحظ أن رجلاً وصل إلى رتبة عالية في الجهاز العلمي بأي طريق؛ مثل قضاة العسكر؛ يكون بوسعه أن يلعب دور الراعي لعدة أشخاص في مناصب دينية مختلفة.

إذا تفحّصنا التراجم المائة التي اتّخذناها كعيّنة؛ وجدنا أن هناك ٤٧ من بينهم؛ ذكر عطائي أسماء آبائهم أو المناصب التي تولّوها أو الأمرين معاً. وهناك ١٥ رجلاً منهم بلغ آباؤهم أعلى المراتب في العلمية (= الوظائف الدينية). ونعني بقمة الوظائف الدينية مناصب القضاء في: حلب والقدس ودمشق والمدينة والقاهرة وبورصة وأدرنة ومكّة واسطنبول، أو قاضي العسكر في الروملّي والأناضول، أو شيخ الإسلام[١]. وهناك ١١ من بينهم، وربما ٨ إضافيين، كان آباؤهم إمّا مدرّسين أو قضاة إقليميين. وفي ٥ حالات كان الجدُّ إما عالماً دينياً في منصب ديني كبير، أو في وظيفة إدارية رفيعة. ومن بين الحالات المائة هناك ٤ حالات كان فيها أعمام لهؤلاء يتولون مناصب دينية أو إدارية كبيرة. كما وجدت أن أقارب لهؤلاء المائة؛ هم غالباً أشقاؤهم؛ يبلغ عددهم ١١ رجلاً؛ كانوا يتولّون المناصب نفسها التي تولّاها رجالات العيّنة. وهناك أخيراً ٨ رجال من العلماء كانوا يمتّون بصلات قربى عن طريق الزواج لأعضاء العيّنة المائة. ويبدو أن صلات القربى المذكورة في التراجم ما كانت تستدعي انتباه المترجم إلّا إذا كان هؤلاء الأقرباء مهمّين في الهرمية الدينية أو الإدارية للدولة.

من رجالات العيّنة المائة هناك ٥٦ لم يتولوا مناصب في القضاء، بل عملوا

---

(١) Ismail Hakki Uzunçarşili, Osmanli devletinin ilmiye teşkilatinin, Türk Tarihi Kuruma Yaynlarmdan, VIII, 17 (Ankara, 1965), p. 276.

كمدرِّسين في المدارس الموقوفة، أو عملوا كمدرِّسين للوزراء والأمراء وأولادهم. أمّا في الحالات التي كانوا يتولّون فيها قضايا الشورى والإفتاء في المسائل الدينية؛ فإنهم كانوا يحتفظون إلى جانب ذلك بعملهم في التدريس بالمدارس. لكن شيخ الإسلام أو المفتي الأكبر لم يكن يأتي من بين مدرِّسي المدارس، ومفتي المناطق، بل من القضاء. فقد كان يتولى منصب قاضي العسكر قبل أن يصل إلى مشيخة الإسلام؛ وهي ذروة الجهاز الديني. لذلك، فقد كان يعد بين القضاة ومعهم، وليس مع المفتين والمدرسين. ومن بين رجال العيِّنة رجلان عملا مدرِّسين لبعض الأمراء؛ ولذلك عدّهما المترجم بين القضاة؛ رغم أنهما لم يليا منصباً قضائياً بالفعل، وذلك للنفوذ الواسع الذي كانا يتمتعان به من خلال عملهما بصحبة الأمراء.

أمّا الـ ٤٤ الباقون من المائة؛ فإن ١٧ رجلاً منهم كانوا يتولّون مناصب قضائية في المناطق والأقاليم تصل إلى رتبة القضاء بحلب. في حين تولى الـ ٢٩ الباقون مناصب بين قضاء حلب ومشيخة الإسلام. ولكي نتبين هل كانت للأصول والعلائق الأسرية آثار باقية على المناصب التي وصل إليها الـ ٢٩ المذكورون؛ قمنا بتحليل منفصل لهؤلاء ولعلائقهم الأسرية، كما فعلنا بسائر أفراد العيِّنة. وقد وجدنا بنتيجة هذا التحليل أن ستة (وربما سبعة) من الـ ٢٩ المذكورين سابقاً؛ كان آباؤهم يتولّون مناصب عالية في الهرمية الدينية (ويعني هذا أن النسبة المئوية تبلغ الـ ٢١ أو ٢٤,٧٪ بينما كانت ١٥٪ في العيِّنة كلها). وفيما يتّصل بالأجداد فقد بلغت نسبة المتولّين منهم لمناصب عالية الـ ١٤٪ أو ١٧,٥٪ بينما بلغت في العيِّنة الأصلية الشاملة الـ ٥٪ فقط. وبالنسبة للأعمام والأخوال بلغت النسبة ١٧,٥٪ من الـ ٢٩، بينما كانت ٨٪ من العيِّنة الأصلية.

أما الشيوخ العشرة الذين بلغوا رتبة «قاضي عسكر»، فإن عددهم ضئيل بحيث لا يمكن اتخاذهم مقياساً لاستخراج نسب مئوية. لكن مما يدعو للتأمل أن عطائي يذكر ثمانية من هؤلاء باعتبار أن آباءهم كانوا يتولّون مناصب دينية أو إدارية.

وهناك ظاهرة أخرى ملفتة للانتباه بين هؤلاء العلماء. إنها العدد الكبير من هؤلاء الذين أوقفوا أوقافاً. ولم يعتبر من بين الأوقاف إنشاء مكتبات؛ بل بناء المساجد، والمدارس، والمرافق الخيرية الأخرى التي شاركت في إعداد وتدريب وتشغيل أعضاء في الجهاز الديني؛ ومن بينهم في الغالب أبناء الواقف الذين كان يجري تعيينهم غالباً للوصاية على الوقف بعد الواقف. فـ ٨٪ من أفراد العيِّنة أوقفوا أوقافاً. و٤٪ كانت أسرهم قد أوقفت أوقافاً في جيل سابق. وفي حالة العلماء الكبار الـ ٢٩ المذكورين سابقاً؛ فإن سبعة منهم (٢٢,٥٪) مذكورون كواقفين لأوقاف. لكن واحداً منهم فقط كانت أسرته قد أوقفت وقفاً قبل جيله. أما العمل في الأوقاف المنشأة فيبدو أنه كان عملاً مفضَّلاً لدى فئات العلماء الأدنى.

والظاهرة الثالثة الملفتة للانتباه مصير أعداد من العلماء لتأليف كتب. والأنواع التأليفية التي كانت مفضَّلة لدى العلماء هي: الشعر، والإنشاء، والفتاوى، والحواشي والتعليقات في موضوعات فقهية تستخدم في المدارس. وقد يكون مفيداً وضع قائمة بالمؤلفات المذكورة في كتب التراجم والمنسوبة إلى هؤلاء العلماء. ثم مراجعة فهارس مكتبات المخطوطات لتبين ما هو باقٍ منها حتى اليوم، وقيمتها العلمية والفكرية. وهناك نوع أدبي آخر كان التأليف فيه كثيراً نسبياً هو كتب تراجم العلماء. ولو أمكن أن نقارن بعض مؤلَّفات هؤلاء في التراجم بعطائي لاستطعنا جمع المزيد من المعلومات واختبار بعضها من حيث الصحة والدقة. ولم يتعاط العلماء أنواعاً تأليفية أخرى إلّا نادراً. فقد قام أحد العلماء بترجمة الغزالي إلى التركية، وكتب تاريخاً للدولة العثمانية حتى عصره. كما قام آخر بترجمة قصص رمزي على ألسنة الحيوانات من العربية إلى التركية[1]. وليس من السهل معرفة مدى انتشار تلك النصوص، ومدى اتّساع دائرة قرائها. ويذكر Gibb و Bowen أنّ كثيراً من تلك الكتب لم تنسخ أكثر من مرة واحدة[2]. لذلك، فقد يكون من الصعب معرفة العلاقة بين المركز الذي بلغه

---

(١) عطائي، ص ٢٥٧، ٢٥٩.

(٢) H.A.R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West. A Study of the Impact =

الشخص، وإنتاجه الأدبي. لكن رغم ذلك، فإن عدد المؤلفين الكبير من بين العلماء يظل ذا دلالة.

فمن بين المائة عالم الذين تشملهم العيِّنة؛ كتب ٢٢ منهم فتاوى وحواشي وتعليقات لاستخدام المدارس. كما كتب ١٦ منهم شعراً وإنشاءً. وكانت نصوص الإنشاء الأكثر إيثاراً تلك المتصلة بنصوص الوقف ووثائقه. وهناك ٧ أو ٨ منهم كان لهم إنتاج في أنواع ثقافية أخرى. ويعني هذا أن ٣٣٪ منهم مارسوا التأليف في الأنواع السالفة الذكر. إذ إنه نادراً ما كتب عالم ما في أكثر من نوع ثقافي واحد. ومن بين العلماء الـ ٢٩ كتب ٤٢٪ في الفتاوى والشروح والحواشي (١٢ رجلًا)، و٢١٪ قالوا شعراً أو كتبوا الإنشاء (٦ علماء)، و٣,٥٪ (عالم واحد) أنتج في أنواع ثقافية أخرى. إن هذا التوزُّع المتفاوت في مجال الإنتاج الثقافي ربما كان سببه إقبال العلماء على الإنتاج بالدرجة الأولى لأغراض عملية كالتدريس (الفتاوى والشروح والحواشي)، ثم الإنشاء والشعر. ومن الملاحظ أن فنّ التاريخ لم يكن متمثلاً بين العلماء الـ ٢٩؛ إنما كان المنتجون في نطاقه من رجالات الكتابة الديوانية والإدارة في الدولة. وفي النهاية، فإنّ ٥٢٪ من العلماء الـ ٢٩ كتبوا حواشي أو إنشاءً أو شعراً، أي ١٥ عالماً من الـ ٢٩. لكن كما قلت سابقاً؛ فإن هذه الأرقام صعبة التقدير، كما أنه من الصعب اتخاذها مقياساً. ذلك أنّ العينة التي استخدمناها ضئيلة إذا قورنت بمجموع العلماء. ثم إن مقاييس عطائي في إيراد التراجم صعبة التقدير أيضاً. فربما لم يذكر غير العلماء الذين تولَّوا مناصب كبيرة. ثم أولئك الذين حصلوا على شهرةٍ من نوع ما. ولذا، ربما كان هذا بين أسباب ارتفاع نسبة المؤلفين بين المذكورين منهم عند عطائي. ولأنّ نسبة المشهورين وذوي المراتب الكبيرة ملحوظة في تراجم عطائي؛ فإن الفارق الأكثر إلفاتاً في مجال الإنتاج الثقافي هو ذلك الذي بين العيِّنة ككل، والـ ٢٩ الأكثر شهرة وعلو مرتبة. ولا يمكن القول إن عطائي لم يكن حريصاً على إيراد أخبار عن مؤلفات غير ذوي المراتب العليا. بل الأَوْلى

= of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East, I vol. in 2 parts (London, 1977), vol. I, Part 2, P. 160.

الذهاب إلى أن ذوي المراتب السامية كانوا أكثر حرصاً على الإنتاج الثقافي. وربما لم يأت في مقدِّمة أسباب الترقّي التأليف؛ لكن الإنتاج الجيِّد كان له ولا شك أثر غير مباشر فيما بلغه كثير من هؤلاء. وفي هذا السياق؛ يمكن أيضاً الاهتمام بالامتحانات التي كانت تجرى لطالبي التدريس بالمدارس في حال وجود أكثر من مرشح للمنصب التدريسي الواحد. فأحياناً يذكر عطائي أسماء الممتحِنين والممتحَنين، وموضوعات الأسئلة المطروحة، والفائز الذي تولّى المنصب، بل والمنافس الذي خسر في الامتحان لكنه حصل رغم ذلك على منصب آخر. ويعني هذا أن البراعة الأكاديمية كانت تلعب دوراً في الوصول إلى منصب ما في (العلمية)؛ لكن كانت هناك عوامل أخرى تتقدم على المسألة العلمية في كثير من الأحيان. على أنه يجب علينا أن نتجنّب التعميم هنا؛ إذ ينبغي فحص المسألة عبر حقبة زمنية أطول. ثم إن عطائي يذكر الامتحانات السالفة الذكر، والمشاركين فيها مرات قليلة فقط.

وكان Gibb و Bowen قد ذهبا إلى أن أهم عوامل التقدم والترقّي في الهرمية العلمية؛ الرعاية والانتماء إلى أمير أو موظف إداري كبير. ووافقهما Itzkowitz في هذه النقطة[1]. ونستطيع استناداً إلى عطائي أن نورد أمثلة على ذلك تجعل من التعميم ممكناً نسبياً. فالرعاية لأفراد من (العلمية) و(السيفية) يمكن أن تتخذ أشكالاً متعددة. فعلى سبيل المثال، نجد علماء محليين أو إقليميين ينضمّون إلى بلاطات الأمراء في أماسيا ومانيسا، ثم يصبحون شخصيات مهمة على مستوى الدولة بعد أن يصل أولئك الأمراء إلى العرش. كما نقابل علماء في حاشية الباشوات؛ يعملون كمرشدين وموجِّهين دينيين. وبعد فترة يعهد الباشا إليهم بالتدريس في المدرسة التي أوقفها، أو يساعدهم بوسائل مختلفة للدخول في الجهاز العلمي حيث يستطيعون تأمين تقدمٍ وترقٍّ عن طريق توثيق علاقاتهم بالبلاط السكاني. ثم إن العلماء بدورهم كثيراً ما توسّلوا بالعلم الذي بلغوه للحصول على رعاية ومساعدة في الترقّي. فالشاعر عبد الباقي على سبيل المثال،

(١) Gibb and Bowen, P. 150; N. Itzkovitz, «Eighteenth-Century Ottoman Realities»; Studia Islamica XVI (1962), pp. 73-95.

يدين بصعوده السريع في (العلمية) رغم المعارضة القوية، وبخلاف المعروف في مثل هذه الحالات؛ إلى استحسان السلطان مراد لشعره[١]. وكان تقي الدين قد وضع نفسه على سكة الترقّي بإهداء كتاباته الأولى إلى سعد الدين؛ خواجه السلطان[٢]. ولأن «ميل» السلطان كان مهماً جداً؛ فقد كان التنافس على القرب منه شديداً. ويذكر عطائي كيف استطاع أحد العلماء عرض كتاباته على السلطان؛ لكن العلماء القريبين من السلطان، استطاعوا إبعاده خشية أن يشكّل منافسةً لهم أو يصبح «خواجه السلطان»[٣].

من بين أفراد العيِّنة المائة؛ فإن عطائي يورد ١٤ أو ١٥ ممن كانوا يتمتعون برعاية وزير أو بكلربك أو موظف من موظفي البلاط. وفي ١٥ أو ١٦ حالة كانت هناك علائق من نوع ما بين العلماء والسلطان أو أسرته. من مثل أن يقدّم العالم للسلطان مؤلفاً من مؤلفاته أو يكون معلماً للسلطان إبان إمارته أو لبعض أولاده. وفي حالات أربع؛ فإن العلماء كانوا يتمتعون بعلاقات طيبة بالسلطان وبعض الموظفين الكبار في الوقت نفسه. وبذلك، ترتفع نسبة العلماء المتمتعين بالرعاية إلى ٢٥٪ من مجموع العينة. أما العلماء في المراتب العليا؛ فإن ستة منهم (٢١٪) كانوا يملكون علاقات بالبكلربك أو الوزير أو أحد إداريي القصر. ثم إن هناك سبعة منهم (٢٤,٥٪) كانت لهم صلات في فترة من فترات عملهم بالسلطان نفسه. وهناك أخيراً شخص واحد بين ذوي المراتب العليا كان يتمتع برعاية «ثنائية» من جانب السلطان والوزير. ويرفع هذا نسبة المتمتعين بالرعاية من بينهم إلى ٤٢٪ (١٢ شخصاً). وعلينا أن لا نهمل رعاية غير مباشرة تتمثل في أن يكون الأب أو الأخ في القصر أو الإدارة. ويصدق هذا على ٤ إلى ٧ من المائة. أما بين الـ ٢٩ ذوي المراتب العالية فيصدق على ٢ من ٤ (٧ ـ ١٤٪).

إنّ الإحصائيات المذكورة سابقاً تشير إلى قيام علاقة وثيقة بين موظفي

(١) Islám Ansiklopedisi, art. «Bâkî».

(٢) عطائي؛ ص ٢٨٦.

(٣) عطائي؛ ص ٢٥٧.

المراتب العليا في الدولة، وعلماء المراتب العليا فيها. كما تشير الوقائع والحالات إلى أن الاداريين كانوا هم الراعين والمعطين، والعلماء هم الآخرين. ونادراً ما يظهر عالم كبير راعياً لإداري في سلم الترقّي. لكن يبقى محترز لا بد من إيراده: إذ لا نعلم ما إذا كان الموقف منظوراً إليه من عاصمة الدولة؛ هو نفسه في الأقاليم. فقضاة المدن الصغيرة المأخوذين من المدارس المحلية على سبيل المثال؛ كثيراً ما تحالفوا مع الوجهاء المحليين ضد الإداريين المرسلين من العاصمة. لكن تبقى هذه المسألة مجالاً للتخمين والافتراض إذ ليست لدينا وقائع كثيرة يمكن الاستناد إليها.

ويمكننا التوصل إلى بعض الاستنتاجات المفيدة بملاحظة المدن التي انتمى إليها هؤلاء العلماء المدرسون في العيِّنة. وعطائي يورد في أحيان كثيرة مسقط رأس العالم المترجم وإن لم يذكر شيئاً عن أسرته. وفي ٢٢ حالة من المائة لا نعرف عن طريق عطائي المدينة التي انتمى إليها المترجم. هناك إذن ٧١ عالماً من العيِّنة ممن لم يبلغوا مرتبة القضاء في حلب. ومن هؤلاء ينتمي ١٦ (٢٢,٥٪) إلى اسطنبول إمّا بالولادة أو بالإقامة الطويلة منذ أيام الفتوة والتعلُّم. ومن بين علماء المراتب العليا الـ ٢٩ هناك ٩ (٣٠٪) اسطنبوليون. ويعود استقرار آباء هؤلاء جميعاً بالعاصمة في أكثر الأحيان إلى تولّيهم مناصب إدارية أو دينية اقتضت بقاءهم هناك لزمن طويل. ويبقى ٥٣ عالماً أتوا من مختلف المناطق والمدن خارج العاصمة. ولا يمكن في حالتهم إجراء مقارنات كثيرة لأن التفاصيل التي يوردها عطائي عن بداياتهم ضئيلة للغاية حتى لو كانوا من ذوي المراتب العليا في الهرمية الدينية. أما الواضح من أصول الـ ٥٣ المدرسين هنا فهو ضآلة عدد العلماء الآتين من المناطق غير الناطقة بالتركية من أقطار الدولة. فهناك على سبيل المثال عالم واحد من مصر. وهو لم يتولّ منصباً ثابتاً في الهرمية الدينية؛ بل كان فلكي السلطان [1] إلى أن أقنعه شيخ الإسلام قاضي زاده أفندي بتدمير المرصد؛ حتى لا يكون طالع نحس على

---

(١) عطائي؛ ص ٢٨٦.

الإمبراطورية! . وقد أتى عالمان من العيِّنة ـ على الأرجح ـ من مكة، وثلاثة من حلب، وثلاثة من أقاليم الدولة المتحدِّثة بالفارسية أو من إيران نفسها، وعالم واحد من كردستان. أما الـ ٤٥ الباقين فقد جاءوا في غالبيتهم العظمى من غرب الأناضول ووسطه، وبدرجةٍ أقل من البلقان. أمّا شرق الأناضول فهو ضئيل التمثيل داخل العيِّنة بشكل ملفت حيث لم يأت منه غير عالم واحد. وهكذا، فإن التوزع على مدن الأناضول ونواحيه على الشكل التالي: أقسراي (قرمان): عالم واحد، أقشهر (قرمان): عالم واحد، الانيا: عالمان، أماسيا: عالمان، أنقرة: عالم واحد، ولاية أيدن: عالمان، بالي قسير: عالمان، ولاية بولو: عالمان، ولاية حامد: عالم واحد، قره حصار: عالم واحد، قسطمونو: عالم واحد، قسيري: عالم واحد، قونية: ٣ علماء، لارنده (قرمان): عالم واحد، ولاية قراصو: عالمان، مانيسا: عالم واحد، سروخان: عالم واحد، شمال غرب الأناضول: عالم واحد.

أمّا البقية الباقية فأتت من مدن وبلدات مختلفة في البلقان، وفلورينا باليونان، وصوفيا، وسراجيفو في البوسنة، وأدرنة ـ دونما تركز ملحوظ في أية ناحية. لذا، فإن الاستنتاج الرئيسي الذي يمكن التوصُّل إليه أنه في تلك الحقبة كانت نسبة كبرى من العلماء الموظفين في جهاز الدولة تأتي من العاصمة أو من أسر ذات علاقة وثيقة بها (٢٥٪). كما أن غرب الأناضول ووسطه كانا ممثلين تمثيلاً جيداً (٢٥٪). ومن ضمن ما تعنيه هذه النتيجة أنه في حين أتى معظم أولئك العلماء من مدن وبلدات كبرى، فإن القرى والبلدات الصغرى كانت ممثلة أيضاً. فنحن نملك في العيِّنة عالماً واحداً من قزلكا توزلا (من إقليم قراصو)، وعالماً من المدينة الصغيرة غزل حصار (من إقليم ايدن)، وعالماً من قرية بدوي القريبة من أماسيا، وعالماً من ناحية باليك سير، وعالماً من ولاية بولو، وعالماً من بلدة بركي في إقليم إيدن. فالعلماء من القرى والبلدات الصغيرة موجودون وان كانوا قليلين؛ لكن العيِّنة محدودة بحيث لا تسمح بتعميمات كثيرة. لكن الأمثلة أو الحالات الفردية ذات دلالة لا تخطئها العين. فنحن نعلم على سبيل المثال أن بحري حسن جلبي كان ابن اخت خوجه

السلطان مراد؛ وهو يدين بصعوده لعلاقته القرابية هذه[١]. وعبد الغني ابن أمير شاه كان ابناً لقاض محلي أقام لفترة طويلة نسبياً في بولو لأنه كان يعرف ببولو أمير شاه[٢]. ومصطفى بن محمد كان ربيباً لعالم شهير[٣]. وهناك أمثلة أخرى عديدة يمكن ذكرها مثل حسن الذي كان والده معروفاً باسم قجا ناظر، وسنان الدين يوسف بن حسام، الذي كانت أسرته على علاقة بالخلوتية[٤] وشيخها حبيب الله كرماني[٥].

لكن ربما كانت المدارس التي تلقّى فيها هؤلاء العلماء تربيتهم الدينية أهم من أصولهم المدينية أو الريفية. لكن عطائي لا يذكر لسوء الحظ غير أسماء مدرِّسي العالم دون المدارس المزورة في غالب الأحيان. وهكذا لا نعلم غالباً هل كانت هناك مدارس ذات نوعيات مختلفة للصعود أو للبقاء في نطاق التدريس المحلي من خلال سير العلماء. لكننا نعلم من عطائي نفسه أن مدارس الدولة الدينية كانت ذات هرمية دقيقة من حيث ما يدرس فيها، ومن حيث المدرِّسين. والهرمية مهمة لاختلاف مرتبات المدرِّسين فيها. فالمدارس الأولية كانت تسمى «حاشية تجريد»، ويتلقى المدرس فيها يومياً من ١٥ إلى ٢٠ أقجة. ثم تأتي مدارس «المفتاح»، وتدفع يومياً من ٣٠ إلى ٣٥ أقجة. ثم تأتي المدارس المعروفة بقرقلي مدرسة لأن المدرِّس كان يتقاضى فيها ٤٠ أقجة يومياً. ويعتبر عطائي المناصب الحقيقية بالذكر تلك التي يتولاها العالم بعد القرقلي. أولى تلك المدارس

---

(١) عطائي؛ ص ٢٨٩.

(٢) عطائي؛ ص ٢٩٤.

(٣) عطائي؛ ص ٢٩٥.

(٤) عطائي؛ ص ٢٨٢، ٢٤٨.

(٥) يُعتبر ميرزا مخدوم فريداً بين علماء العيِّنة. فوالده يتحدّر من السيد الجرجاني. وأمه من سلالة ميرغيات الدين منصور التبريزي. وقد درس الفقه، وصار معلّماً لإسماعيل الثاني أثناء امارته أو ولايته للعهد. وفي عام ٩٥٣هـ ذهب إلى أراضي الدولة العثمانية حيث اعتنق المذهب الحنفي. وعندما تولّى إسماعيل العرش عاد إلى ايران وصار السيّد الأشرف، وصدر العلماء. ولّما توفي اسماعيل عاد إلى السلطنة العثمانية حيث تولّى القضاء في مدن مهمة. وفي عام ٩٩٤هـ صار قاضي اسطنبول. ويقول عطائي إنه خرف في أواخر حياته. وترك مخدوم مذكرات لم يُعثر عليها حتى الآن، ولا تقتبس المصادر منها غير فقرات قليلة تبدو منها مهمة.

الخارج التي تدفع ٥٠ أقجة في اليوم. ويذكر المؤرِّخ عالي أن المدارس هذه قديمة في الدولة تعود إلى عهدي السلاجقة والبايليك؛ وقد أوقفها غالباً وزراؤهم وأبناؤهم وبناتهم.

وبعد مدارس الخارج تأتي مدارس الداخل وتسمى أحياناً موصلة الصحن أو التتمة. وهي موقوفة غالباً من جانب السلاطين وأمهاتهم وأولادهم. بعدها نحو الذروة تأتي المدارس المسمّاة «صحن ثمانية»؛ وهي المدارس الثمان الشهيرة الملحقة بجامع السلطان محمد الفاتح. ثم مدرسة آيا صوفيا التي كان يدرّس فيها العلماء الكبار الذين لم يتولوا القضاء بعد مدارس جامع الفاتح. أما دار الحديث فكانت مخصَّصة للقضاة الكبار بعد تقاعدهم. وربما بقي هؤلاء فيها حتى وفاتهم لكن ربما أعيدوا أيضاً للخدمة في مناصب عالية. وهذه الحالات خاصة بالعلماء ذوي الأسر المعروفة والثرية، والذين كانوا يستطيعون الانتظار في هذه المدارس في حالة فقد الرعاية أو الإبعاد حتى تسنح الفرصة من جديد، بعكس علماء المدارس المحلية الذين ما كانت حالتهم المادية تسمح لهم بالانتظار طويلاً.

ولأن عالي وعطائي كانا معاصرين للعلماء الذين يتحدثون عنهم فربما كانت الأرقام التي يعطونها لمرتباتهم قريبة من الواقع. وبخاصة تلك المدارس التي أُوقفت في النصف الثاني من القرن السادس عشر. لكن الأرقام ربما تغيّرت فيما بعد عندما ازداد التضخم المالي في القرن السابع عشر. ولأن الرجلين حريصان على إيراد أرقام المرتبات أكثر من حرصهم على ذكر المناصب التدريسية، يمكن معرفة المنصب بشكل تقريبي من المبلغ المذكور. ولا يدل المرتب الذي تعطيه المدرسة دائماً على مدى رفعتها في الهرمية. بل إن هناك مدارس كان معروفاً عنها ـ رغم ضآلة مرتباتها ـ أن القضاة الكبار يختارون من بين مدرِّسيها. ولا نستطيع دائماً معرفة المدينة التي فيها المدرسة المعنية لكن يمكن في أكثر من مائة حالة تحديد المكان من دلائل أخرى. فهناك ٣٢ مدرسة في اسطنبول ـ من بينها أشهر مدارس الإمبراطورية مثل «صحن ثمانية» ومدرسة السلطان سليم القديمة، والسليمانية. ثم بعض المدارس الأقل «شهرة» مثل «مناف قاضي» وكركي

باشي. وتبرز مدارس الصحن في مقدمة مدارس المناصب المهمة. فأربعون من العلماء المائة سبق أن درّسوا فيها. وفترات التدريس قصيرة غالباً تتراوح بين سنة وسنتين. و١٢ من العلماء درّسوا أقل من أربع سنوات؛ في حين درّس خمسة فقط ما يزيد على السنوات الأربع.

وتأتي السليمانية بمدارسها ذات النظام المعقّد بعد مدارس الصحن؛ وعدد العلماء الذين مروا فيها من العيّنة ١٣ عالماً. وفترات التدريس قبل الانتقال لمنصب آخر أطول نسبياً في حالتهم من مدارس الصحن، وتتراوح بين سنتين، وما يزيد على الأربع سنوات. ثم تأتي مدرستا داود باشا وخاصكي وعدد العلماء الذين مروا فيهما من العيّنة ١٦ عالِماً (ثمانية لكل منهما). وأخيراً مدرسة آيا صوفيا، وعدد العلماء الذي مروا فيها ٧ علماء. ومدة التدريس تتراوح في حالة المدارس الثلاث بين ٢ و٤ سنوات. وهناك مدرسة باسطنبول مر فيها علماء من العيّنة هي مدرسة شيخ زاده. وهي أعلى في الهرمية من مدارس الصحن، وقد درّس فيها أحياناً علماء كانوا قد تولّوا القضاء. وتعتبر مدرسة قلندرخانه باسطنبول من رتبة دنيا يدلُّ على ذلك الـ ٤٠ إلى ٥٠ أقجة التي كان يتقاضاها مدرّسوها في اليوم؛ وقد مرّ فيها خمسة من علماء العينة.

وهناك مراكز مدينية أخرى ذات مدارس شهيرة كانت تجتذب العلماء، من مثل العاصمتين القديمتين للدولة أدرنة وبورصة. وتذكر في بورصة ١٤ مدرسة أشهرها مدرسة يلدرم بايزيد. ويبدو أن مدرسة مناستير كانت مهمة لعلوّ مرتبات مدرّسيها. كما أن المرادية كانت تدفع ٦٠ أقجة في اليوم. وتبدو السلطانية معادلة لها في المرتبة. وأقل قليلاً الخنصرية. وهناك مدرسة أمير سلطان، وقبليجا التي درّس فيها في البداية شيخ الإسلام الشهير قاضي زاده. وتذكر في أدرنة أيضاً ١٤ مدرسة أشهرها أوج شفرلي. ومن مدارس أدرنة التي مرّ فيها علماء من العينة: مدرسة الجامع العتيق، والحلبية، والبايزيدية، ودار الحديث.

وتأتي بعد مدارس المدينتين في المرتبة المدارس التي كانت قائمة في ضواحي اسطنبول؛ من مثل بشكطاش، وخير الدين باشا، ومصطفى باشا، ويحيى

أفندي، ومدرسة أيوب. وكانت هناك مدارس أخرى في الضواحي مثل اسكدار، وخاصكوي، وقادرجا، وكجك، وجكمجة، وجورلو، وأوزوندا أوفا.

بالمقارنة مع مدارس المدن الكبرى هذه وضواحيها؛ فإنَّ المدن والنواحي الأخرى لم تكن محظوظة؛ فالعلماء المذكورون في العيِّنة والآتون من مدارس بغرب الأناضول أو البلقان قليلون جداً ولا يتجاوزون الواحد أو الاثنين من إزنك وقسطمونو وكوتاهيه ويني شهر. ولا بد أن مدرسة مصطفى باشا بجبزة على مقربة من خليج إزمت كانت تتمتع ببعض الأهمية إذ مر بها خمسة منهم. لكن التعميم الشامل يبقى غير ممكن أو صحيح لصغر العيِّنة. فالمدارس الدينية كما نعرف من المصادر كانت موجودة بكثيرة في البلقان، والديار العربية؛ أي أن عدم مرور أحد من علماء العيِّنة بها لا يدلُّ على عدم وجودها أو أهميتها بالمطلق. لكن العيِّنة تدلُّنا على أن العلماء الأكثر شهرة، والأعلى رتبة كانوا يأتون من مدارس اسطنبول وضواحيها وبورصة وأدرنة. ويبدو هذا بوضوح بالنسبة للعلماء في المراتب العليا المعدودة سابقاً. ونحتاج لعينة أوسع لتقرير ما إذا كانت المدارس الصغرى غير الشهيرة تلعب أي دور في الهرمية السالفة الذكر. كما نحتاج لمعرفة أدقّ بعلاقات الرعاية والتقديم في المدارس الصغرى بين المدرّسين، وأسر الواقفين أو المتولين لأوقافها. كما نحتاج لمثل هذه الدراسات لمعرفة الزمن والجهد الذي يقتضيه الانتقال من التأهُّل إلى الـ ٤٠ أقجة إلى الصحن ثم إلى قضاء مهم كالقضاء في حلب مثلاً. ولا يساعدنا عطائي كثيراً في هذه النقطة.

والملفت للانتباه قلّة علماء العيِّنة الذين كانوا داخلين في الطرق الصوفية أو نظم الدراويش. فهناك خمسة من المائة فقط كانوا طرقيين: منهم واحد من المولوية، وآخر من النقشبندية، وثالث من البيرمية. والاثنان الباقيان يقال إنهما صوفيان دون ذكر الطريقة التي انتميا إليها. من هؤلاء الخمسة كان واحد فقط شيخاً لطريقة هو قاضي بالي بوسنوي الذي كان يتمتع برعاية الوزير الكبير المعروف سوكولو محمد باشا الذي أتى من البوسنة هو نفسه. وسوكولو محمد باشا

هو الذي حطّم حركة حمزة ذات المنشأ الصوفي. وهناك عالمان من العيِّنة كان والدهما درويشين. فالواضح أن المنظومتين: الصوفية، والدينية الرسمية؛ بقيتا منفصلتين تماماً تقريباً.

وتبقى بعض الملاحظات التي لا ترقى إلى درجة الاستنتاج الذي يمكن تعميمه. من ذلك، أن العلماء الذين يدخلون في الهرمية بدءًا بالتدريس يبقون فيها باستثناء حالات فردية. فعبد الرحمن ابن المفتي الشهير قاضي زاده بدأ في مدارس الـ ٤٠ أقجة. لكنه بدّل إلى الجهاز الإداري على ما يبدو إذ صار دفترداران للروملي. وابن محمود الذي وصل إلى منصب قاضي بديار بكر حمل قبل وفاته عام ٩٨٣هـ لقب باشا. فقد بدأ طالباً ملازماً، ثم درّس بـ ٥٠ أقجة، ثم صار قاضياً لغليبولو. ثم نقرأ فيما بعد أنه صار دفتردار مالي وبكلربك. ومحمود ابن الصدر معلّم زاده، وهو شقيق عالم كبير وصل إلى مدارس الصحن ثم غيّر إلى نيشانجي عام ٩٨٤هـ. ويعني هذا أن العلماء كان بوسعهم حتى القرن السادس عشر ترك الجهاز إلى الإدارة في حين رأى Bowen و Gibb أن هذه الظاهرة انتهت في القرن الخامس عشر. وكان ابراهيم شقيق محمود قد استلم زعامة بـ ٣٠,٠٠٠ أقجة في العام؛ وهذا أمر غير عادي لكنه كان يحصل على ما يبدو. إذ يذكر أوزون شرجيلي أن بعض العلماء كانوا يتسلمون زعامات بمقادير معينة. لكن ابراهيم الذي تسلّم زعامة كما سبق بقي قاضياً في مدن أناضولية مختلفة. وهناك علماء تركوا الهرمية أو اعتزلوا بعد وفاة بعض أطفالهم.

ويمكن الاستناد إلى العيِّنة لفحص بعض التعميمات التي توصّل إليها دارسون مختلفون. فـ Itzkovitz درس ٥٠ عالماً عند طاشكبري زاده من عهد السلطان سليم، ووجد أن ثلاثة فقط من ٢٤ توافرت عن أصولهم معلومات محددة، أتوا من أصول غير علمية. وقد عدت إلى طاشكبري زاده وعطائي اللذين يؤرخان لعلماء من القرنين السادس عشر والسابع عشر بحيث يمكن الحكم بطريقة أدق على التطورات التي كان يمر بها الجهاز العلمي خلال حقبة أطول. إحدى المشكلات تلك المتعلقة بتقاليد وراثة العلم وانتقاله خلال

الأجيال. فأوزون شرجيلي يذكر أن الأسر العلمية في المراتب العليا ثبّتت مراكزها في القرنين السابع عشر والثامن عشر بحيث لم يكن بإمكان أحد حتى السلطان أن يزعزع إحداها.

أما Itzkovitz فيتحدّث عن «الصلابة المتزايدة لأصناف الحرف والوظائف[١]». وأما Gibb, Bowen فيذكران المراتب العليا في الهرمية الدينية باعتبارها «مصطفاة ووراثية»[٢] ويتابعان قائلين إن الأمور حينذاك لم تعد مفتوحة الآفاق كما كانت عليه أيام نشوء الدولة. لكن نتائج اسكوفيتز السابقة الذكر تُشْعِرُنا بأنه لم يحدُث تغيير كبير بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر كما هو مدّعى. بل إن هذه الادعاءات يمكن أن تُفحص، وإن تعسّر ذلك لاختلاف المفاهيم بين كُتّاب التراجم المختلفين من جهة من حيث اختيار العلماء المترجم لهم. ومن جهة ثانية بسبب ضآلة المعلومات التي تسمح بالمقارنة.

على أن كل ذلك لا يخفي وجود أزمة مصيرية كانت تمرُّ بها فئة العلماء. تُعبِّر عن ذلك أحداث التمرد التي كانت المدارس تغلي بها. ثم تعبير القضاة الصغار عن سخطهم بالاحتجاجات الكتابية والتظاهرات[٣]. وبسبب قلة المعلومات، والدراسات عن تلك الحقبة يصعب جلاء الأسباب الكاملة للأزمة. أول الظواهر التي تفسّر بعض جوانب الأزمة الزيادة الكبيرة لأعداد الخريجين في مقابل تواضع عدد المناصب في المدارس والقضاء. أما الأوقاف فكانت تتزايد بشكل مطرد؛ وبخاصة أنها تمكن الواقف من إبقاء ملك يده خارج نطاق سيطرة الدولة أو مصادرتها. ولأنّ الوقف على المدارس كان يتضمن أيضاً مخصّصات مادية للطلبة، فإن هذا يعني أن فئة العلماء كانت مفتوحة لأناس من خارج كل الوقت؛ لكن بعد جلوس طويل على مقاعد الدراسة يتخرج هؤلاء فلا يجدون عملاً. وكانت الاضطرابات مركزة في مدارس الأناضول، والبلقان، في المناطق

(١) Itzkovitz; op. cit. 91.

(٢) Gibb, Bowen, p. 147.

(٣) Selâmikî Mustafâ, Târih-i Selâmîkî Mustafâ (istanbul, 1281), p. 269.

ذات الكثافة السكانية التركية. لكن بحوثاً مستقبليةً كفيلةً ببيان مدى التغير الذي طرأ على المدارس، والنظام التعليمي كنتيجة لذلك. ومما يجعل بحوثاً كهذه عسيرة؛ غياب أي موقف رسمي معها أو ضدّها أو ما يعتبر وجهة نظر فيها. وهناك أخيراً حقل دراسيّ ظل مهملاً تماماً حتى اليوم وهو كفيل بإطلاعنا على الكثير بشأن الاضطرابات لو عرفناه: إنه المدرِّسون الصغار في مدارس البلدات والقرى، والقضاة الصغار في البلدات والمدن الاقليمية. إن مجالاً دراسياً كهذا لا يساعدنا في إيضاح علل الأزمة فقط، بل يطلعنا أيضاً على الفروق بين أوضاع علماء المدن الكبرى حيث الجاه والأمل بالترقي؛ وأوضاع علماء المدارس الصغيرة، والقضاة المحليين الذي تنتهي مطامحهم بالوجاهة المحلية. ومن المعروف أن علماء المراتب العليا وقفوا في الاضطرابات مع الإدارة والسلطان ضد صغار القضاة وصغار المدرسين. ويوضح ذلك كم انفصلت المراتب العليا للعلماء عن المراتب الدنيا بالجاه والمناصب ووجوه التفضيل، والوراثة الأسرية، والثراء، والعلائق المتشابكة بالإدارة السلطانية.

ظهور "مرجعية التقليد" في المذهب الشيعي الاثني عشري (*)

أحمد كاظمي موسوي

شهد القرن التاسع عشر الميلادي بإيران تثبيت مؤسسةٍ اجتماعيةٍ /دينيةٍ جديدة هي «مرجعية التقليد». وكانت إمامةُ الإمام الثاني عشر مع غيبته قد تحوّلت تدريجياً إلى رؤيةٍ ذات طابعٍ نشوريٍّ، تركت المجال خالياً لتبلْوُرِ المؤسسة الدينية السالفة الذكر؛ التي لا تملكُ أساساً نظرياً في التشيّع الكلاسيكي. وبذلك، فإن «مرجع التقليد» ظاهرةٌ نجمت عن تطوراتٍ بلغت مداها في إيران في القرن التاسع عشر ضمن المذهب الشيعي الإمامي. ويمكن ربطُ ظهور المؤسَّسة بثلاثة شروطٍ نظرية ومؤسَّسية كانت قد سبقتها: انتصار الاتجاه الأُصولي على الاتجاه الأخباري، والتأسيس الفقهي لفكرة الأعلمية، والتنظير لولاية الفقيه. لذا، فستتجه كلمتنا هنا لقراءة الظواهر الثلاثة أولاً، ثم للتأمل في أول مرجعٍ للتقليد بإيران؛ لندرس في الخاتمة مكان ومكانة «مرجعية التقليد» في الحياة السياسية بإيران.

أ ـ انتصار المدرسة الأُصولية في التشيع الإثني عشري:

تعني الأُصول هنا المبادىء أو الأدلة الفقهية المستخدمة في «علم أُصول

(*) Ahmad Kazemi Moussawi, The Establishment of the position of Marjaiiyyat - i Taqlid in the Twelver - Shii community; in: Iranian Studies, vol. XVIII, No.1. Winter 1985, pp.35-51.

الفقه»؛ المعتبر في العادة علم الأدلة الذي تتأسَّسُ عليه الأحكام الفقهية التفصيلية. والأُصول أو أُصول الأدلة في المذهب الجعفري هي: القرآن، وأحاديث الرسول والأئمة، والإجماع، والعقل. والإجماع عند الإماميين هو اتّفاق الأئمة الشيعة المجتهدين على أمرٍ أو فيه دون أن يخالف ذلك كلام الأئمة المعصومين. ولأن الإجماع مُظْهِرٌ لقول الإمام أو رأيه فهو معتبرٌ من الأدلّة[1]. أما العقل فيمكن القول إن معناه هنا هو المعروف لكنه في اصطلاح الأُصوليين يتضمن أربعة حدود: البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب[2]. وهذه الحدود للعقل يمكن أن تُتّخذ دليلاً هادياً في استنباط الأحكام في حالة عدم توافر الأصول الأخرى لأنها في الحقيقة قائمةٌ على الظنّ. وهذه المسألة بالضبط كانت منطلق مدرسة الأخباريين الذين وضعوا النصَّ فوق العقل وحدوده أو مبادئه. فبعكس الأُصوليين يعتمدُ الأخباريون على الأخبار عن النبي ﷺ والأئمة باعتبارها مصدراً للعلم والفقه في الدين. وكان هذان الاتجاهان المتضاربان موجودَين في التشيع الإمامي منذ البداية لكن المُواجهة بينهما اتضحت في سياقٍ زمنيٍّ محدّد وكان فقهاء الشيعة الأوائل من مثل الشيخ المفيد (ـ ٤١٣ هـ/ ١٠٢١ م)، والسيد المرتضى (ـ ٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤ م) والشيخ الطوسي (ـ ٤٦٠ هـ/ ١٠٦٧ م) قد اهتموا بالأُصول والأدلّة تحت تأثير المعتزلة والشافعية. والمعروف أن الشافعيّ (ـ ٢٠٤ هـ/ ٨١٩ م) هو صاحب الرسالة؛ المؤلّف الأقدم في الأُصول كما أن المعتزلة بطرائقهم المنطقية أسهموا في تطوير علم الكلام الإمامي. تحت هذه التأثيرات كتب السيد المرتضى كتابه الأول في أُصول الفقه باسم الذريعة. ولقي العلم الجديد عندهم تفصيلاً واختياراً على يد الشيخ الطوسي في رسالته: عُدّة الأُصول[3].

هذا التوجُّه الأُصولي الذي سار فيه علماء الشيعة الإمامية ببغداد؛ واجهه

(١) محمود شِبابي: تقريرات أصول (تهران، فربود، ١٩٦٥) ص ١١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(٣) مرتضى مطهري: «إلهامي أز شيخ الطائفة»؛ ألفية الشيخ الطوسي (قم: دار التبليغ، ١٩٧٠) ٢/ ٤٥.

اتجاهٌ آثَرِيٌّ بين العلماء الشيعة في قُم والري. ومن علماء هذا الاتجاه الكُلَيني (ـ ٣٢٩ هـ/ ٩٤٠ م)، وابن بابويه المعروف بالصَّدوق (ـ ٣٨١ هـ/ ٩٩١ م)[1]. ومع ذلك فلا يمكن القولُ إن الاتجاه الأُصولي والآخر الأخباري تواجها بوعيٍ في المرحلة الأُولى. فالشيخ الطوسي يُسمّي أصحاب الاتجاه الأخباري: أصحاب الجُمَل؛ أي الحرفيين أو اللفظيين الذين يقفون عند الآثار والأخبار ولا يتجاوزونها[2]. وأولُ ذكرٍ للاتجاهين باعتبارهما مدرستين مختلفتين في التفكير في أُصول الدين وفروعه نجده لدى عبد الجليل القزويني (ـ ٥٦٥ هـ/ ١١٧٠ م) الذي يتّهم أصحاب الأخبار بضيق الأُفق[3]. وكانت الموجة الثانية المرتفعة للاتجاه الأخباري في حقبة المغول الإيلخانيين بإيران. وكان النقاش وقتها حول الاجتهاد وشروطه. إذ يذكر آية الله مطهّري أن ابن المطهر الحلّي (ـ ٧٢٦ هـ/ ١٣٢٥ م) هو أولُ عالمٍ إماميٍّ تحدث عن المجتهد باعتباره ذلك الذي «يستنبط الحكم الشرعيّ» استناداً إلى الأدلة الشرعية المعتبرة[4]. ويمكن القول إنه في المرحلة الأولى أو الحقبة الأُولى لم يكن الشيعة الإمامية يهتمون بمسألتي القياس والاجتهاد. فالشيخ الطوسي يهاجم القياس والاجتهاد في كتابه المشهور عُدّة الأُصول[5]. وقد انصبَّ جهده على التقعيد للأُصول النصّية حتى لا يضطر الفقيه للجوء للقياس[6]. لكن هذا الجهد بالذات أدّى إلى تجاوز الأُصول الشرعية الأربعة[7]. وعندما نتأمّل نصّ ابن المطهر الحلّي بدقةٍ نجد أنه يفرّق بين اجتهاد المكلفين واجتهاد المجتهدين. وهو يرفضُ اجتهاد المكلفين،

---

(١) محمد بن أيوب الكليني: الأصول من الكافي (تهران، ١٩٦٣) ١/١٢ ـ ١٤. وانظر أيضاً:
Abdulaziz Sachedina, Islamic Missionism (1981), pp. 30-35.

(٢) شيخ الطائفة الطوسي: عُدّة الأصول (تهران، ١٨٩٤) ص ص ٥٣ ـ ٥٤. وانظر أيضاً مطهري: «إلهامي أز شيخ الطائفة»؛ ألفية الشيخ الطوسي ٢/٤٤.

(٣) عبد الجليل قزويني: كتاب النقض (تهران، ١٩٥٢) ص ١٢، ٢٥٦، ٣٠٤، ٤٩٢.

(٤) مطهري: «اجتهاد در إسلام» مرجعيت وروحانيت (تهران، ١٩٦٢) ص ٤٢.

(٥) الشيخ الطوسي: عدة الأصول ٢/١٠٩ ـ ١١٠.

(٦) ابن المطهر الحلي: تهذيب الوصول إلى علم الأصول (تهران، ١٨٩٠).

(٧) أبو القاسم گرجي «نگاهي بر تحولات علم أصول»، مجلة دانشكاده أدبيات (تهران، ١٩٧٣) ص ٣٩.

ويحذر من وصول اجتهاد المجتهدين إلى التخمين والظن وليس إلى العلم[1]. وفي الواقع فإن ابن المطهر يؤسِّسُ لاحتكار الفقهاء العلماء للاجتهاد. واكتملت صياغةُ شروط الاجتهاد على يد العاملي (ـ ١٠١١ هـ/ ١٦٠٢ م) الذي خصّص للاجتهاد فصلاً مستقلاً في كتابه[2]. وقد خسر الاتجاه الأُصولي جولةً في الصراع لصالح الأخباريين في القرن الثاني عشر الهجري الذي ظهر فيه الأخباريُّ الكبير الملّا أمين الأسترابادي (ـ ١٠٣٣ هـ/ ١٦٢٣ م). بيد أن التطورات الاجتماعية والسياسية كانت تعمل لصالح الأُصوليين لاستمرار غيبة الإمام، واحتياج الجماعة الشيعية لاجتهاداتٍ وتجديداتٍ تتوافق والظروف المتغيرة. وهكذا، فقد كان ظهور آغا باقر البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٨ هـ/ ١٧٠٦ ـ ١٧٩٣ م) بكربلاء إيذاناً ببدء التغيُّر لصالح اتجاه الأُصوليين. وقد حصل البهبهاني من جانب معاصريه على لقبيْ مؤسِّس ومجدِّد للفقه الجعفري مع أنه لم يكن لامعاً مثل ابن المطهر أو الشهيد الثاني. وهكذا، فإن أهميته تكمُنُ لا في فقهه بل في عمله على إزاحة الأخباريين من مراكزهم بإيران والعراق. فقبل العصر القاجاري كان الاختلاف بين الأُصوليين والأخباريين اختلافاً على الطرائق والأدلّة؛ أما البهبهاني فقد عمل على إزاحتهم باعتبارهم من المبتدعة أو الزنادقة! وقد تركّز جدل البهبهاني مع خصمه الشيخ يوسف البحراني (ـ ١١٧٢ هـ/ ١٧٥٨ م) على ضرورة الاجتهاد بعد الغيبة الكبرى للإمام، واستحالة استفتائه في قضايا الدين والفقه[3]. وهكذا، اتجه البهبهاني للقول بالعلم الإجمالي للمجتهد بعد غيبة الإمام، وإمكان تقليده بشكلٍ لم يسبق له مثيل عند الجعفرية. يقول البهبهاني إن هناك رأياً سائداً يقول إن باب معرفة الأحكام أُقفل بعد غيبة الإمام؛ لكن ذلك غير معقول. إذ هناك أحكامٌ كثيرةٌ ظهرت وسادت بعد غيبة الإمام. صحيحٌ أن تلك الأحكام الجديدة تفيد الظنَّ لا العلم اليقيني؛ لكن لا بُدّ من استمرار التأمُّل ولا يستطيع أحدٌ إغلاق باب الاجتهاد

(١) ابن المطهر الحلي: الألفين (النجف، ١٩٦٩) ص ٩، ٤٠، ٨٢، ٢٨٥، ٢٩٠.
(٢) الشيخ حسن العاملي: معالم الأصول (تهران، ١٩٥٩) ص ٤١٦.
(٣) آغا باقر بهبهاني: رسالة الاجتهاد والأخبار (١٨٩٥) ص ص ١ ـ ٢٠.

رغم عدم تحقُّق العلم اليقيني. ثم إن هناك بديهياتٍ لا يمكنُ إنكارُها وإن لم تصدر عن الأئمة المعصومين. فلا بُدّ في النهاية من اعتبار الاجتهاد المستند إلى الدليل مُفيداً للعلم والبرهان وإلا صار التديُّنُ مستحيلاً. ولكي لا تصبح الأمور فوضى يقتصر الأمرُ على المجتهدين[١]. وهكذا، قاد البهبهاني القول ببلوغ قول المجتهد درجة العلم إلى القول بأنه بمثابة وكيلٍ للإمام أو نائبٍ عنه (خليفة الرسول) ثم جاء النراقي (ـ ١٢٤٥ هـ/ ١٨٣٠ م) فقال بذلك صراحةً مشدِّداً على أن المجتهدين الذين يبلُغون هذه الرتبة قلّةٌ تتوافر لها الأعلمية.

ب ـ نظرية الأعلمية:

إن الفقيه الذي يستحقّ لقب نائب الإمام هو رأسُ المجتهدين أو أعلمهم؛ وهو وحده الذي يستحقُّ التقليد من جانب المكلّفين. وكان هذا التطوّر في القرن التاسع عشر داخل المذهب الجعفري[٢]. إذ لا نجدُ قولاً واضحاً بذلك قبل القرن التاسع عشر وما حدث فيه من تطوراتٍ داخل المذهب. على أننا نجد إشاراتٍ أوليةً لذلك في مؤلَّفات السابقين. فالإمام هو الأعلمُ داخل الشيعة الإمامية تبعاً لرؤية ترجيح الفاضل على المفضول. وقد ظهرت تلك الرؤية أولاً في علم الكلام. وعاد علماء الشيعة أيّام المغول للتأكيد على الموقع الفريد للإمام استناداً إلى المبدأ السالف الذكر[٣]. فقد قال القاضي نور الله الشوشتري (ـ ١٠١٩ هـ) إنّ أفضلية الإمام أساسها تقدمه على الجميع في العلم والورع والشجاعة[٤]. وبعد قرنين؛ في العصر القاجاري استخدم العلماء كلّ التطورات السالفة الذكر، والتي تقول بتقليد المجتهد الأعلم؛ لتأسيس «مرجعية التقليد» باعتبار «مرجع التقليد» عملياً متقدماً على الجماعة الشيعية في العلم، وفي جواز

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢) قارن بمرتضى جزائري: «تقليد أعلم..»؛ مرجعيت وروحانيت، ص ٢١٦ ـ ٢٣١.

(٣) قارن بابن المطهر الحلي: كشف المُراد (دون تاريخٍ للطبع) ص ٢٤٠، ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصّل (تهران، ١٩٨٠) ص ٢٠٦؛ وفاضل مقداد سيوري: كتاب النافي في شرح الباب الحادي عشر (تهران، ١٩٧٩) ص ٦٦.

(٤) نور الله شوشتري: إحقاق الحق (بدون تاريخٍ للطبع) ٢١/٣١٩.

تفكيره بل ضرورته؛ مثل الإمام تماماً[١]. وقد ظهر مصطلح الأعلم والأعلمية للمرة الأولى لدى العاملي في معالم الأصول. لكن الأعلم عنده هو ذاك المتقدّم في رواية الحديث وأقوال الأئمة [٢]. لكن عندما استقرّ الشيخ الأنصاري (ـ ١٢٨١ هـ/ ١٨٦٤ م) خلفاً للشيخ النجفي الأصفهاني (ـ ١٢٦٦ هـ/ ١٨٤٩ م)[٣] باعتباره الأعلم؛ كانت أعلميته مفهومةً في معناها الكامل الذي يجعله مرجعاً للتقليد في أصول الدين وأصول الفقه كما هو تقليدُ المدرسة الأصولية. بل إن الشيخ الأنصاري ادّعى الإجماع على أن المجتهد المعتبر هو الأعلم في الأصولين[٤]. وأوضح آيةُ الله طباطبائي يزدي (ـ ١٣٣٨ هـ/ ١٩٢٠ م) أواخر القرن التاسع عشر شروط الأعلمية، كما قال بضرورة تقليد المجتهد الأعلم في الوقت. أما المجتهد الأعلم فهو القادرُ استناداً إلى معرفته الوثيقة بالأصولين لاستنباط الأحكام في الزمان [٥]. وبالإضافة لذلك أكّد آية الله يزدي ضرورة التقليد من جانب المكلّف للمجتهد الأعلم، واستحالة معرفة أحكام الدين بدون التقليد [٦]. وينبغي القولُ هنا إن هذا التأكيد على ضرورة التقليد ظاهرةٌ خاصةٌ بالمذهب الجعفري في العصر القاجاري؛ إذ كان مجتهدو العصر المغولي مثل ابن المطهر والشهيد الثاني قد اكتفوا بالحديث عن ضرورة المجتهد؛ وبخاصةٍ الشيخ حسن العاملي (ـ ١٠١١ هـ/ ١٦٠٢ م)[٧].

جـ ـ تطور رؤية ولاية الفقيه:

تعاصر سقوط الصفويين مع صعود المدرسة الأصولية التي أكّدت على دور العلماء المجتهدين كشرّاحٍ ومؤوّلين للشريعة. وقد دخلت فئةُ العلماء في

---

(١) النراقي: مناهج الأحكام (١٨٩٦) ص ص ٢٧٥ ـ ٢٧٧.
(٢) حسن عاملي: معالم الأصول (تهران، ١٩٥٩) ص ٤٣٥.
(٣) مرتضى أنصاري: زندكي شيخ أنصاري (الأهواز، ١٩٦٠) ص ص ٧٢ ـ ٧٥.
(٤) الشيخ مرتضى أنصاري: الاجتهاد والتقليد (مصر) ص ٣٥.
(٥) محمد كاظم طباطبائي يزدي: عروة الوثقى (تهران، بدون تاريخ) ص ٤.
(٦) المرجع نفسه.
(٧) العاملي: معالم الأصول، ص ص ٤٢٥ ـ ٤٤٣.

سياسيات الدولة بإقدام فتح علي شاه على استنان الرجوع إلى العلماء أو الحصول على موافقتهم لتولي السلطة (إذن السلطنة). وربما كان ذلك من جانب الشاه احتيالاً على الرأي العام لأنه لم يكن أقل استبداديةً من أسلافه وأخلافه؛ بيد أن ذلك دعّم من مركز العلماء في المجتمع والسلطة فكان أنْ ظهر القول بولاية الفقيه على يد الملاّ أحمد النراقي (ـ ١٢٤٥ هـ/ ١٨٣٠ م)؛ ولم تكن لهذا اللقب سابقةٌ في فقه المذهب الإثني عشري. أفاد النراقي من تطورات تصنيفات الاتجاه الأصولي لاصطناع هذا اللقب الجديد، وهذه المرتبة الجديدة؛ وتطوير ذلك إلى نظريةٍ جديدةٍ فعلاً داخل المذهب. وحجته في ذلك أنه في غياب الإمام المعصوم؛ فإن المجتهد يحلُّ محلّه باعتباره خليفته في غيابه بما يعنيه ذلك من سلطةٍ كاملةٍ له. وأدلةُ النراقي في ذلك الأحاديث، والإجماع، والعقل[1]. وقد أورد في الجانب الأثري تسعة عشر أثراً كرر أكثرها فيما بعد آية الله الخميني. أهميةُ رؤية النراقي تكمُنُ في تحويله «ولاية الفقيه» ـ بهذا المصطلح والتدليل عليه؛ من دعوى لبعض العلماء إلى جزءٍ من البنية الفقهية للمذهب. دعاوى الفقهاء كانت موزَّعةً في بعض أبواب كتب الفقه مثل القضاء، والجهاد، والخُمس، والاجتهاد. لكنّ التأكيد على عصمة الإمام، والنصّ عليه كان يُضْعِفُ من الحديث عن موقعٍ للفقيه؛ فكيف بالقول بنائبٍ للإمام يتمتّع بالسلطة نفسها رغم أنه غير منصوصٍ عليه، وغير معصوم؛ مثلما حدث لابن المطهّر الحلّي[2]. صحيحٌ أن الشهيد الثاني اعتبر الفقهاء خلفاء للإمام، لكن كان بعيداً عن الحديث عن الولاية العامة للفقهاء أو لفقيهٍ معينٍ[3]. كما أنّ آقا باقر بهبهاني دار حول فكرة الفقيه كخليفةٍ للنبي لكنه لم يصل إلى القول بالولاية العامة[4]. لقد كان الأمر مقصوراً على محاولة إعطاء الفقيه سلطةً في حالاتٍ معينةٍ لحلّ بعض الإشكالات الفقهية. ومن هنا، فإن عمل النراقي يكتسب

---

(١) النراقي: عوائد الأيام (قم، ١٩٠٣) ص ص ١٨٥ ـ ٢٠٥.
(٢) ابن المطهر الحلي: تذكرة الفقهاء (تهران، ١٩٥٥) ١/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣.
(٣) الشهيد الثاني: شرح اللُّمعة (تهران، ١٩٢٩) ١/ ٢٥٥ ـ ٢٦٥.
(٤) محمد باقر بهبهاني: رسالة الأخبار والاجتهاد، ص ٩.

أهمية من نقطتين اثنتين: معالجة موضوع «ولاية الفقيه» بشكلٍ مستقلّ، والتدليل على ذلك بكلّ الوسائل الممكنة من ناحيتي العقل والنقل - وتقسيم الولاية إلى عامةٍ وخاصةٍ، وإعطاء الفقيه الولايتين تبعاً للحالات العارضة. قام النراقي بهذه المهمة ذات الوجهين في عمله المهم المُسمّى عوائد الأيام. وهو عملٌ ذو مقامٍ عالٍ في قواعد الفقه الشيعي الإمامي. يقول النراقي في القاعدة الثمانين إن هدف القاعدة هو شرح مهمة الفقيه الولي في غياب الإمام، والتدليل على أن ولايته عامةٌ مثلما هي ولاية الأئمة تماماً[١]. ويعني هذا أن مهمة الفقيه أو ولايته هي مثل ولاية النبي والأئمة في غياب الإمام المعصوم باستثناء الأمور التي فيها نصٌ أو إجماعٌ ولا تدخل في ولاية الفقيه. ثم إن كلّ ما يتعلق بأفعال المكلّفين منحصرٌ إما بالشرع أو بالعقل[٢].

ولكي يدلّل النراقي على ذلك حشد مجموعةً ضخمةً من الروايات والآثار التي بلغت تسعة عشر جُلّها تتحدّث عن ولاية النبي والأئمة، وتعودُ إلى الإمام جعفر الصادق. وذلك من مثل القول المنسوب للنبي ﷺ: اللّهم ارحم وبارك خلفائي.... الذين يحفظون سنتي، ويعلّمونها الناس[٣]. أما علماء الحديث من أهل السنّة فيعتبرون هذا الأثر ضعيفاً أو موضوعاً[٤]. لكن النراقي (ومن بعده الإمام الخميني) يستشهدان به، ويعتبرانه ثابت الصحة[٥]. وهناك أثرٌ آخر يعتبر الأحتكام إلى الأمراء والقُضاة احتكاماً إلى الطاغوت؛ وقد ظهر للمرة الأولى مروياً بطريق ابن حنظلة عن جعفر الصادق عند الكُليني في الأُصول من الكافي[٦]. ثم هناك الأثر المشهور عن الإمام الثاني عشر الذي يطلب الرجوع في

---

(١) النراقي: عوائد الأيام، ص ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه؛ ص ١٨٧، ١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٤) محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة (دمشق، ١٩٧٩) ص ص ٢٤٧ - ٢٤٩.

(٥) روح الله خميني: ولايتِ فقيه (تهران، ١٩٧٩) ص ص ٧٤ - ٨١.

(٦) محمد بن يعقوب الكليني: الأصول من الكافي (تهران، ١٩٦٣) ١/١١٣.

غيبته إلى رُواة آثار النبوة والإمامة[١]، لأنهم حجة الله على عباده، كما أن الأئمة في حال حضورهم هم حُجَجُ الله. ولأن هذا الأثر مروي بطريق إسحاق بن يعقوب سفير الإمام؛ فإن النراقي يعتبره متصلاً. ويؤكّد آية الله الخُميني صحته بالقول إنه موجودٌ عند ابن بابويه، والشيخ الطوسي، والطبرسي، والحُرّ العاملي؛ وكُلُّهم ثقات. لكن النراقي والخميني لم يهتما بتلك التفرقة التي تُعطي الولاية لسفراء الإمام الغائب الأربعة فقط، وليس لسائر الفقهاء.

ثم ينتقل النراقي لتأييد مسألة الولاية بأدلةٍ أُخرى مثل الإجماع على ذلك بين مشاهير علماء المذهب[٢]. على أن الشيخ الأنصاري ردَّ هذا الدليل بعد النراقي بقليل باعتباره قولاً مشهوراً فقط لا يبلُغُ مرتبة الإجماع[٣]. وللنراقي أدلته العقلية. فقد كان النبي في حال غيبته عن المدينة يستخلف عليها أُمراء يتمتعون بنفس صلاحياته. لذا، فالمعقول أن يخلفَ النبي والأئمة في حال الغيبة الأعلم بين الموجودين من الفقهاء؛ لأنهم حجة الله في أرضه على عباده تماماً كالنبي والأئمة[٤].

وهكذا، فإن النراقي يملك صورةً مثاليةً للفقيه ودوره وولايته العامة، وخلافته للنبي والأئمة. لكنْ ليس واضحاً ما إذا كان الفقيه الولي عند النراقي يحلُّ محلّ السلطة السياسية القائمة أم لا؛ إذ إنه يُسمّي ولاية الفقيه سلطنة الشريعة. وقد كانت للنراقي صداماته مع السلطة السياسية في عصره. لكنه بشكلٍ عامٍ كان على علاقةٍ جيدةٍ بفتح علي شاه القاجاري، وقد اعترف به شاهاً؛ مما يدلُّ على أنه لم يكن يعتبره مغتصباً للسلطة أو غير شرعي.

د ـ شروط المرجعية ومؤهّلاتها:

على الفقيه المجتهد أن يكون متقناً للعربية، والمنطق، وعلم الكلام،

(١) ابن بابوية الصندوق: إكمال الدين وإتمام النعمة (تهران، ١٩٦٠) ٢/١٦٠ ـ ١٦١.
(٢) النراقي: عوائد الأيام؛ ص ١٨٨.
(٣) الشيخ مرتضى أنصاري: المكاسب (تبريز، ١٩٥٥) ص ص ١٥٣ ـ ١٥٥.
(٤) النراقي: عوائد الأيام، ص ١٨٨.

والتفسير، والحديث، والفقه؛ أو بعبارةٍ أُخرى للفقه وأُصول الفقه. ثم إن عليه ان يدلل على أعلميته بالحصول على شهاداتٍ وإجازاتٍ من كبار علماء عصره، وبتأليف كتبٍ اجتهاديةٍ في المذهب. ثم لا بُدَّ أن تتوافر فيه صفات شخصية فُضلى مثل الذكورة، والذكاء، وأن يكون مولوداً من نكاحٍ (لا مِن سِفاح)، وان يكون ورِعاً. وهناك خصيصةٌ يذكرها بعضُ المؤلِّفين وهي أن لا يكون مستهتَراً بالثراء[1]. أما بالنسبة للمرجعية فهناك أمورٌ تقنيةٌ إضافيةٌ لا بُدَّ من توافرها في المرجع مثل الإنفاق على طُلّاب العلم لديه، والإقامة في مُدُن العلم الديني مثل النجف أو قُم حيث يكونُ عليه أن يجمع الخُمْس وسهم الإمام للإنفاق. وهكذا فإن المرجعية تتطلّبُ أموراً ليست لها علاقة مباشرة بالعلم الديني الضروري للمجتهد.

هـ ـ أول مراجع التقليد عند الشيعة الإمامية:

هناك اختلافٌ كثيرٌ في أول المراجع الدينية عند الإثني عشرية. فلأن المسألة تطورت ببطء ليس لظهور المراجع تاريخٌ محدّدٌ بدقة. ولذا يلجأ بعضُ الكتّاب المُحْدَثين إلى تسجيل سلسلة من هؤلاء باعتبارهم مراجع من الكُليني وحتى الخميني[2]. وهناك بعضُ آيات الله الواسعي الأُفق الذين ناقشوا المسألة عند وفاة آية الله بروجردي (ـ ١٩٦١) مثل الطالقاني والجزائري والمطهري[3]. وكان هدفهم نفي ضرورة ان يكون المرجعُ واحداً أو منفرداً في الحقبة الواحدة. وكانت Ann Lambton قد ترجمت مقالاتهم مُلْقيةً ضوءًا على المسألة[4] في التاريخ الفقهي الشيعي. والثابتُ لدى الدارسين اليوم أن «مرجعية التقليد» لم تظهر قبل العصر القاجاري. بل إن لقب المجتهد لم يظهر قبل ابن المطهّر

(١) طباطبائي يزدي: العُروة الوثقى؛ ص ٥.

(٢) قارن على سبيل المثال:

Micheal Fisher, Iran from Religious Dispute to Revolution (1980) pp.251-254; Abdalhadi Hairi, «Shüsm and Contitutionalism in Iran», Ph.D. Dinertation, McGill University (Montreal, 1973) pp. 124-128.

(٣) مرتضى مطهري: «مرجعيت وروحانيت».

(٤) Ann K. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution,» Studia Islamica 20 (1964), pp. 115-35.

الحلّي. فقد كانت عصمة الإمام، كما كان القول بالنص مانعاً من إعطاء غير الأئمة سلطةً تشريعيةً واسعة. لكن تبقى مسألة مَنْ هو «مرجع التقليد» الأول في القرن التاسع عشر؛ عصر ظهور المسألة. والجدل يدور حول شخصيتين اثنتين: الشيخ الأنصاري (ـ ١٢٨١ هـ/ ١٨٦٤ م) وأستاذه المباشر الشيخ محمد حسن نجفي اصفهاني (ـ ١٢٦٦ هـ/ ١٨٤٩ م). وعلينا هنا ان نذكر أنه لا البهبهاني؛ الذي أعاد السيطرة الى المدرسة الأصولية؛ ولا النراقي الذي نظّر لولاية الفقيه؛ أمكنهما التمتع بلقب المرجع. وهناك من الباحثين من يذهب أن أعلمية الأنصاري، وشهرته في عصره مكّنتاه من الحصول على لقب مرجع[١]. لكنّ الشيخ أغا بزرك الطهراني يذهب إلى أن نجفي أصفهاني كان المرجع قبل الأنصاري[٢]. وقد سبق أن ذكرتُ أن انفراد أحد العلماء بلقب مرجع في عصره؛ هو الذي أدّى إلى ظهور مؤسسة «مرجعية التقليد». وكانت أصفهان قد تراجعت في الأهمية بعد موت السيد محمد باقر شفتي (ـ ١٢٦٢ هـ/ ١٨٤٥ م). وفي العام نفسه توفيّ عالم النجف المشهور الشيخ حسن آل كاشف الغطاء، فبقي الشيخ نجفي أصفهاني مرجعاً وحيداً لستّ سنواتٍ. وكان تعدُّد المراكز الدينية، وتعدُّد العلماء الكبار فيها؛ حائلاً دون ظهور مرجعٍ واحدٍ من قبل باعتباره المقلَّد الوحيد في المذهب.

و ـ مرجع التقليد في حياة إيران السياسية:

لعب المراجع دوراً مهماً في الحياة السياسية لإيران الشيعية. فقد قاوموا التدخل السياسي والاقتصادي الأوروبي[٣]. كما تعاونوا مع القوى الليبرالية بإيران من أجل العدالة والحياة الدستورية (مشروطة)[٤]. وبذلك حدّوا من

---

(١) Hairi, «Ansari» EI^2, Suppl. (1980) pp. 75-77.

(٢) الشيخ آغابزرك طهراني: طبقات الأعلام (النجف، ١٩٥٤) ١/ ٣١٠ ـ ٣١٣.

(٣) من الأمثلة على ذلك فتوى ميرزا حسن الشيرازي (ـ ١٣١٢ هـ/ ١٨٩٤ م) في تحريم التبغ، وميرزا حسن تقي الشيرازي (ـ ١٣٣٨ هـ/ ١٩١٩ م) في الجهاد ضد الانتداب البريطاني على العراق؛ قارن بعلي دواني: نهظة روحانيون إيران (تهران، ١٩٧٩) ١، ٢.

(٤) من مثل تعاون آخوند خراساني وميرزا نائيني مع الدستوريين الإيرانيين؛ قارن بحا، المرجع السالف الذكر.

سيطرة الشاهات واستبداديتهم. وبسبب غياب مؤسساتٍ أُخرى غير المؤسسة الدينية، فإن الشعب كان يلجأ إليهم في الأزمات لتحدّي الطغيان السلطاني. لكن القوى الاجتماعية والسياسية الإيرانية وجدت أحياناً نفسها في مواجهة الشاهات، والمراجع المستبدين في الوقت نفسه. وقد ظهرت القدرة القمعية للمراجع المسيطرين في حملاتهم الشعواء على الصوفية والشيخية والبابية. إذ نشهد في إيران القاجارية عدة حركاتٍ دينيةٍ تدورُ كلُّها حول سلطة الإمام، ومَنْ يخلُفُهُ فيها. ويبدو ذلك من مصطلحاتٍ وتعابير لدى «المبتدعين» من مثل الولاية الصوفية، والشيعي الكامل، والركن الرابع، والباب. وقد تصدى العلماء لكل هذه الدعاوى والحركات، وقصروا على أنفسهم الولاية وخلافة الإمام[1]. وبذلك صارت الأعلمية الركن الإنساني للمرجعية. وقد استعان الشاهات بالمجتهدين أحياناً؛ إذ كانوا يجدون أن تهديد الصوفية والشيخية أقوى من خطورة المراجع المجتهدين على سلطتهم. وبالإضافة إلى دعم السلطة القائمة، حصل المجتهدون على دعمٍ من التجار والأصناف (فئات الحرفيين). لكن المعروف أن التشيع انتشر في إيران على أيدي الصوفية وفئات الفتيان؛ ولذلك ينبغي القيام بمزيدٍ من الأبحاث لمعرفة سبب انحياز العامة للمراجع ضد الصوفية والفتوة بالذات. ويمكن القول هنا ابتداءً إنه ربما عاد ذلك إلى أنّ التجار والفئات الأُخرى كانوا في الخيار بين الشاهات والعلماء يلجأون أو ينحازون إلى العلماء بسبب استبداد السلطة السياسية. ثم إن طرائق الصوفية والشيخية كانت غائمةً وللخاصة؛ في حين كان المجتهد يقدم حلولاً عملية لمشكلات الناس. وهكذا، فإن تحالُف المسجد والبازار أيام الصفويين والقاجاريين ساعد المجتهدين على التخلص من خصومهم من الصوفية والشيخية[2].

---

(١) قارن على سبيل المثال برسالة الأخبار للبهبهاني، ص ٦ ـ ١٧، ومناهج الأُصول للنراقي (تهران، ١٨٠٩) ص ٢٧٧.

(٢) قارن على سبيل المثال عن العلاقات القديمة بين البازار والصوفية برسائل جوانمردان (١٩٧٣) ص ص ٢٢٦ ـ ٢٣٩.

لكن أياً يكن الأمر، فإنه قبل الثورة الإسلامية بإيران؛ مـا كانت المـرجعية في نـظر العامـة بديـلاً محتملاً للسلطة السيـاسية القـائمة. فقـد كـانت الفئـات الاجتماعية تستعين بالمرجعية لمقاومة السلطة السيـاسية لا لاستبـدالها. لـذا، فإن وصول المراجع إلى السلطة بمقتضى ولاية الفقيه هو أمرٌ جديدٌ في تاريـخ المذهب الشيعي، وتاريخ إيران السياسي، ولا يمكنُ الحكم على مدى نجاح التجربـة إلا بمضيّ الزمان.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر

عفاف لطفي السيد(*)

يمكن القول بأن المرحلة الذهبية لسلطة العلماء في مصر الحديثة هي الفترة الواقعة بين العقود الأخيرة من عصر المماليك وبداية إمساك محمد علي بزمام السلطة في مصر حيث وصلت فيها قوة العلماء السياسية إلى حدود لا سابق لها ثم هبطت بعدها إلى الحضيض. وسنحاول في هذه الدراسة أن نبين أن المرتبة السياسية التي وصل إليها العلماء جاءت نتيجة لبنية المجتمع الإسلامي وأنه عندما واجه هذا المجتمع التأثيرات الغربية تعرضت المكانة القوية لهؤلاء العلماء للاهتزاز.

لقد كانت السلطة في المجتمع الاسلامي التقليدي حكراً لمجموعتين من الناس، الأولى هم رجال السَّيف أي ذوو المناصب العسكرية، والثانية هم «رجال القلم» أي رجال الدين. اهتمت المجموعة الأولى بالشؤون الإدارية وحكم الدولة، أما المجموعة الثانية وهم القيِّمون على شؤون الدين فقد كانت لها السلطة على الحياة الاجتماعية والثقافية والقانون والتشريع. وكان رجال الدين هم المعلمون والمثقفون والقضاة والمفتين. .

(*) Afaf Loutfi El Sayed, «The Role of the 'Ulama' in Egypt During the Early Nineteenth Century» in: P.M. Holt (ed.), **Political And Social Change in Modern Egypt,** (London: Oxford University Press, 1968) p.p. 264-280.

إن هذا التقسيم للمجتمع كان يعني أن هنالك مصدرين أساسيين للسلطة أحدهما يستمدها من القوة الجبرية وهم العسكر والآخر يستمدها من الروادع الأخلاقية والدينية ويتمثلون في العلماء، وكان على هاتين المجموعتين في دولة إسلامية تقليدية العمل على تنسيق جهودهما بشكل متناسق ومتكامل ووثيق. ولكن سرعان ما استخدم العسكر سلطتهم وقوتهم لإخضاع السلطة الدينية، هذه السلطة التي أدركت قبل القرن الثاني عشر الدرس القاسي «الضرورات تُبيح المحظورات»[1]، وطورت تقليداً سنياً يقضي بالخضوع للسلطة القائمة عندما لا يكون أمامها بديل آخر. ومن هنا، فإن الحكام الأقوياء تمكنوا من استخدام العلماء لإضفاء الشرعية على أعمالهم وبسط نفوذهم وسيطرتهم على مجتمع تسوده التقاليد والأعراف الدينية[2]..

وفي القرن الثامن عشر تضاءل دور السلطة العسكرية إذ أصبح لدى العلماء حصانة ضد تجبّر الحكام وطُغيانهم نتيجة للتقاليد الإسلامية الراسخة التي أصبحت تحكم البلاد، وتمكّن العلماء من الإفصاح عن عدم ارتياحهم لطبقة الباشوات والبكوات[3]، وبالتالي من معارضة الحكام أنفسهم مُحرزين نجاحاً معقولاً بل تمكنوا من الوقوف على رأس حركات المعارضة التي ظهرت حينذاك.

هذا هو الوضع الذي ساد المجتمع الإسلامي عندما كان بعيداً عن تأثير الأفكار الغربية كالمجتمع المصري في القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الوقت لعب العلماء دورهم كنخبة مثقفة لها تأثيرها واحترامها، إلا أن التأثيرات الغربية سرعان ما لاحت في الأفق مؤدية إلى انحسار سلطة العلماء وإلى تجريدهم من معظم وظائفهم ما عدا الدينية منها إذ ظهرت طبقة جديدة من الموظفين العامين، والمحامين والصحافيين، الذين حلّوا محلّ العلماء كطليعة مثقفة تقود الرأي العام وتوجه حركة المعارضة الشعبية في وجه الحكام.

---

(١) ألغزالي، كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، (القاهرة: ١٣٢٠) ص ١٠٧

(٢) H.A.R. Gibb and H. Bowen, Islam Society and the West, (London, 1950, 1957), Vol.I, PT.II, p.110.

(٣) **Ibid.**, p.111;

وكذلك: الجبرتي، عجايب...، المجلد ٣، ص ٢٦٦.

مصر في عهد المماليك

أحرز العلماء مكانة خاصة في عصر المماليك نتيجة لطبيعة تركيب النظام السياسي السائد، ولما كان الحكام والمحكومون يشكلان مجموعتين مختلفتين في اللغة والعِرق فقد تولى العلماء مهمة سد هذه الثغرة الهامة فقد عملوا كوسطاء بين الطرفين[١]. وبالرغم من أنهم لعبوا دور المعارضة ضد حكم المماليك، إلا أن العلاقة كانت بين الطرفين سليمة بشكل عام بسبب التقليد السني بالخضوع للسلطة وكذلك كما يقول الجبرتي لأن المماليك نشأوا أصلاً في أحضان العلماء، تلّقوا القرآن منهم ودرسوا الشريعة على أيديهم وأدّوا فرائض الحج نتيجة لتعاليمهم[٢]، مما أوجد داخلهم شعوراً بالتوقير مع تبجيلهم للحياة التقليدية. هذا بالإضافة إلى أن الكثير من العلماء كانوا يدينون بالمعروف للمماليك فقد اعتمد بعضهم على مساعدة المماليك السخية وتبادل بعض العلماء الزيارات مع المماليك المهتمين بشؤون الدين والثقافة وتصاهروا معهم، بل ان بعض العلماء الأثرياء كان له مماليكه الخاصين وقد تعاون الطرفان وأصبح العلماء هم القوة المؤثرة الوحيدة على المماليك. وكانوا كثيراً ما يتوسطون بين المماليك أنفسهم عند نشوب أي نزاع داخلي بينهم بناءً على طلب المماليك أنفسهم. كذلك في أوقات الأزمات كان المماليك يطلبون من العلماء التوسط إلى الله بواسطة صلواتهم أو قراءتهم لصحيح البخاري، أو استخدام نفوذهم الروحي لدى الناس من أجل تهدئتهم في حالات الاضطراب التي تهدد سلطانهم.

لقد كان هذا التأثير الذي حظي به العلماء على الشعب المصدر الأساسي لقوتهم حيث إن الدولة العثمانية كانت تزيد من عدائها للمماليك كلما انحسرت سلطتهم وبرز تحرك الناس ضدهم، والعلماء فقط كانوا قادرين على تهدئة الناس دون استعراض للقوة. وقد صوّر الجبرتي ما جرى عام ١٧٨٥ عندما طلب إبراهيم بك (وكان أمير الحج حينذاك) من العلماء وخاصة الشيخ البكري

---

(١) Ibid., Vol.I, p.187.

(٢) Ibid., Vol.IV, p.49.

والشيخ العروسي والشيخ الدردير متوسلاً إليهم ومستعطفاً[١] «تصاغر في نفسه» أن يساعدوه على تهدئة الناس حفظاً للأمن وتجنباً لتدخل الباب العالي. وهكذا، فإن احترام المماليك للعلماء واعتمادهم عليهم كان ينبثق من قوة هؤلاء على ضبط الشعب أو إثارته، وهذا الدور المزدوج كان مصدر قوة العلماء السياسية في مصر وكان الناس بدورهم يُجلّون العلماء ويثقون بهم، ويشعرون بقربهم منهم أكثر من المماليك الناطقين بالتركية. ويورد الجبرتي حالات كثيرة طلب المماليك فيها من العلماء ترجمة كلماتهم (لأننا لا نعرف التركية)[٢] رغم أن العديد من العلماء كانوا يتكلمون التركية وبعض المماليك يتكلم العربية، لقد جاء العلماء من بين صفوف الشعب وكانوا يوجدون دائماً بين الناس، فهم أولاد بلد حقيقيون أكثر من المماليك، وبسبب تدين الناس وإيمانهم بالغيبيات فقد اعتقدوا بقدرة العلماء على منح البركات أو على أقلٍّ تقدير وجدوا في معرفتهم بالقرآن شيئاً من القدسية فهم جديرون بالاحترام والتبجيل[٣]، وكان العلماء يعتبرون أنفسهم «خلاصة خاصات الله في خلقه» بفضل كلمة الحق التي يعملون على نشرها[٤].

وقد كان تأثير العلماء في المناطق الريفية كبيراً لأن شيخ القرية كان يقوم بدور القاضي، والمفتي وصانع السلام، ومع ذلك كان الفلاحون كثيراً ما يلجأون للعلماء عندما تكون الضرائب التي يفرضها المماليك فوق طاقتهم مع أنهم لم يشكلوا كتلة قوية كما كان الحال عليه لدى العلماء من أهل المدينة.

ومن المعروف أن تجار القاهرة وحرفييها كانوا ينتظمون في طوائف واتحادات عالية التنظيم، على رأس كل منها شيخ قادر على فرض الغرامات والعقوبات على أفراد طائفته، وكانت هذه التجمعات على علاقة متينة بالعلماء وبزعماء

---

(١) الجبرتي، عجايب، . . .، المجلد ٢، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣) E.W. Lane, **An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians**, (Everyman edn.). p.p. 218-19.

وكذلك: الجبرتي، عجايب. . .، المجلد ٤، ص ١٩٢.

(٤) خليل شهاب، عبد الرحمن الجبرتي، (القاهرة: ١٩٤٨) ص ٢٨.

الطرق الصوفية[١]. ويقال إن بعض الطوائف كان يُمارس مهنته في فناء المسجد[٢] وكان الصبيان من مختلف المهن ينالون إجازاتهم كمعلمين في احتفال ديني[٣]، وكان شيوخ هذه التجمعات كثيراً ما يلتقون بالعلماء وغالباً ما يطلب هؤلاء مساعدة شيوخ الطوائف في شؤون أعمالهم. فمثلاً كان والد الجبرتي نفسه قد ساعد في تصحيح الأوزان والمقاييس[٤] وكان خبيراً في زخرفة الرخام، كما كان الكثير من أعضاء تلك الطوائف أعضاءً في الطرق الصوفية جنباً إلى جنب مع العلماء، إذ كان الأزهر منذ القرن السادس عشر قد أصبح مركزاً للتجمعات الصوفية[٥]. وهكذا، كانت العلاقة بين المجموعات الثلاث (العلماء والطوائف المهنية والجماعات الصوفية) واضحة وكان يبدو واضحاً أن العلماء قادرون على تحريك مجموعات ضخمة من جماهير الطرفين الآخرين خصوصاً وأن الأزهر يتوسط المركز التجاري في المدينة أي «القصبة». وفي حال الطوارىء كانت شارة الخطر عبارة عن طبول تُقرع على المآذن في الأزهر فيسمعها معظم الناس الذين يسارعون إلى إغلاق بوابات المسجد وبوابات الأسواق والمنافذ الرئيسية ويتجمعون أمام الأزهر لانتظار وصول العلماء وتعليماتهم. وكان هذا صوت الرأي العام الذي كثيراً ما يخرج عن إطار السيطرة ويتحول إلى حركة غوغاء أو إلى نواة قوة منظمة وحركة مقاومة شعبية كما حدث إبان الاحتلال الفرنسي. ومن خلال هذه الجماهير تمكن العلماء من تغيير سلطة المماليك وتمكنت الجماهير من خلال العلماء من إسماع صوتها للحكام.

ولكن من هم العلماء الأكثر قوة وتأثيراً في مصر؟

أولاً كانوا هم العلماء الذين تولّوا المراكز الرسمية ضمن البنية الدينية مثل

---

(١) G. Baer, **Egyptian Guilds in Modern Times,** (Jerusalem, 1964), p.p.6-11.

(٢) Ibrahim Salama, **L'Enseignement Islamique en Egypte,** (Cairo, 1939), p.217. Also: M. de Chabrol, «Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Egypte», **Description de l'Egypte: Etat moderne,** Vol.II, p.379.

(٣) الجبرتي، عجايب. . . ، المجلد ٢، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٤) المصدر نفسه، المجلد ١، ص ٣٩٩.

(٥) Salama, **op.cit.,** p.130.

شيخ الأزهر، والمفتين الأربعة للمذاهب السنية، ونقيب الأشراف[١]. ثم يليهم شيخا أهم طريقتين صوفيتين وهما الشيخ البكري والشيخ السادات وكلاهما كان من نسب النبي وأبي بكر وقد نالا لقبيهما بالوراثة ولهما حق توريثهما لأعضاء من بين أفراد أسرتيهما من بعدهما. وقد جرت العادة أيضاً منذ القرن الحادي عشر للهجرة أن يكون الشيخ البكري منسقاً للجماعات الصوفية في البلاد[٢] وهذا يعني أنه كان يقود تلك الجماعات أيام الاحتفالات وكانت له يد طولى في اختيار شيخ الأزهر[٣]. أما الشيخ السادات فكان على رأس جماعة «الوفاء» ونازع الشيخ البكري الحق في تولي مهمة نقابة الأشراف وكان المنافس الرئيسي له. وقد وصف شهرة هذين الشيخين إثنان من معاصريهما، الأول أحمد باشا الجزار الذي قال فيهما: وكان فضيلة الشيخ البكري. . . الذي لديه كثير من الأقارب والأتباع والعائدات، كان كل العلماء وزعماء التجار يقبّلون يديه ويبجّلونه. يليه في المنزلة فضيلة الشيخ السادات الذي يتمتع بكل المزايا السابقة أيضاً وقد تبع هذين الرجلين كافة علماء الأزهر وكل فقراء المدينة، بالإضافة إلى كل تجار شمال افريقيا ـ ولم يجرؤ أحد على مخالفة تعاليمهما، وباختصار كان لهما القدرة على جمع قوة شعبية مسلحة تتكون من سبعين إلى ثمانين ألف رجل مسلح على ولاء تام لهما خلال يوم واحد[٤].

ويؤيد الجبرتي أقوال الجزار هذه، ويضيف أنه كان لدى الشيخ السادات

---

(١) كان يتم تعيين القاضي من قبل الباب العالي ولا يعتبر ضمن العلماء، وكان التعيين يتم سنوياً، ولذلك لم يكن بإمكانه جمع عدد من الأتباع في تلك المدة القصيرة، وكان دوره صغيراً، وبينما كان نقيب الأشراف في بعض البلاد الإسلامية الأخرى من الشخصيات المهمة، لم تكن له الأهمية نفسها في مصر، ولكن وضع الشيخين البكري والسادات على رأس نقابة الأشراف ـ وكانا يتمتعان بقوة نفوذ استثنائية ـ أعطى أهمية كبرى لهذا المنصب، خاصة عندما تولاه فيما بعد السيد عمر مكرم.

(٢) محمد توفيق البكري، بيت البكري، (القاهرة، ١٩٠٥) ص ٣٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

وكذلك: Chabrol, op.cit., p.394

(٤) Stanford J.Show, **Ottoman Egypt in the Eighteenth Century** (Cambridge, Mass. 1962), p.p.22-23.

عـدد من الموظفـين الذين يعملون لـه مجانـاً حيث اعتقـدوا أن تلقيهم أي أجـر مقابل عملهم يُعدّ من الكبائر(١). لقد عامله الجميع ـ أمراء وشيوخ ـ بالاحترام والتبجيـل حتى أن خطيب المسجـد يُعد خـطبة تـرحيب خصيصاً للشيـخ توقعـاً لدخوله المسجد، ويقول الجبرتي إنه سمع أحد الناس يعلق على ذلك بقوله، إنه لم يبق إلا أن يقـول الخطيب: أركعـوا وانحنـوا واعبـدوا الشيـخ السـادات(٢). وأصبح منزله أشبه بمنزل قائد الشرطة يخافه البعض ويلجـأ إليه البعض الآخـر طلبـاً للحمايـة(٣). ولقد استمـد الشيخان سلطتيهـما عـلى النـاس من منصبيهـما كقائدين صوفيين وكانت تحيط بكل منهما هالة الأشراف ـ وكانا على درجـة كبيرة من الغنى الناتج من توليهما نظارة عدد كبير من ممتلكات الأوقاف ـ فضلاً عن ما يمتلكانه من ثروة شخصية(٤). وكانا يقيمان الموالد بسخاء ويحضرها عدد كبير من المقتدرين وكبار الأعيـان، وقد اعتـاد البكريـون ـ نسبة إلى البكـري ـ الاحتفال بـالمولـد النبوي فيـما يحيي السـاداتيـون مولـد سيدنـا الحسين ـ وفضـلاً عن هـذه الامتيازات كانت قوتهما تزداد وشهرتهما تتسع وبالتالي نفـوذهما السيـاسي، ويمكن القول إن هذين الرجلين كانا على علاقة بمعظم الأحداث السياسية التي حـدثت في مصر عبر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر.

أما بالنسبة لإمام الأزهر ـ فقد كان على رأس العلماء الرسميين الذين كانـوا ينتخبـونه للمنصب بمـوافقة الحـاكم. وكان اختـلاف العلماء على انتخـاب أحـد الأئمة مأزقاً تقع فيه البلاد، وقـد حدث مثـل هذا الأمـر مرّة واستمـرت الأزمة لسبعـة شهور(٥). أمـا نفوذ شيـخ الأزهر فكـان يكمن في أهمية منصبـه، ولكن طبيعة تأثيره كانت تعتمد على شخصيته الخاصة وكان الشيخ الشرقاوي (١٦٩٣ ـ ١٨١٢) واحداً من أشهر الأئمة الأزهريين وأقواهم. إذ كان جريئـاً قادراً عـلى الإمساك بزمام المبادرة في الأوقات العصيبة ـ ومن تلك الأوقات ـ ما حـدث عام

(١) الجبرتي، عجايب . . .، المجلد ٤، ص ١٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٥) وهذا ما حدث في حالتي العريشي والعروسي سنة ١٧٧٧.

١٧٩٤ عندما قدم له ملتزمو بلبيس طلباً بالمساعدة على إلغاء ضريبة كانت قد فرضت عليهم ـ فقام الشيخ الشرقاوي بجمع العلماء ـ وأغلق أبواب الأزهر واستنفر العامة وتوجه إلى منزل الشيخ السادات حيث ناقشه العلماء شكوى أهالي بلبيس ـ وطلبوا من «الدفتردار» تطبيق العدالة وإنهاء الاستبداد ـ والعودة إلى حكم الشريعة وإلغاء كافة الضرائب المستجدة(١). استمرت تلك الأزمة ثلاثة أيام تزايد فيها عدد الأهالي المجتمعين بينما عزز المماليك من أسلحتهم، وفي النهاية التقى الجميع في بيت الباشا «الحاكم» حيث رفع القاضي عريضة وقّع عليها البكوات متعهدين بعدم فرض ضرائب جديدة والالتزام بالعدل. وهذه الحادثة مثال على قدرة العلماء على تحريك جماهير الشعب وعلى إملاء ما يريدون على المماليك، ولكن لسوء حظهم لم يحافظ المماليك على عهدهم وسرعان ما عادوا إلى ممارساتهم السابقة.

المنصب الرسمي الثاني من حيث الأهمية هو منصب نقيب الأشراف وكان من نصيب أحد الشخصين البكري أو السادات ـ ولكن منذ ١٧٩٣ ـ ١٨٠٩ ـ أي في غضون فترة الاحتلال الفرنسي احتل هذا المنصب الشيخ عمر مكرم ولا يعرف سوى القليل عن ماضي هذا الشيخ وحسبه ونسبه الذي يؤهله لهذا المنصب، إلا أن بروزه بين الأشراف كان بعد أدائه الحج في سنتي ١٢١٠ هـ/ ١٧٩٥ ـ ١٧٩٦ و١٢٣٥ هـ/ ١٨٩٩ ـ ١٨٢٠، لقد تحدث عنه الجبرتي كشخصية كبيرة برزت عندما توسط لدى العثمانيين لعودة ابراهيم ومراد إلى سلطاتهما وكوفىء على ذلك بتعيينه في ذلك المنصب بعد وفاة النقيب السابق «الشيخ البكري».

وقد اشتهر الشيخ عمر مكرم كرجل سلطة وتدبير مع قدر من حب المغامرة ـ وقد غادر البلاد إبان الاحتلال الفرنسي حيث أمضى سنوات متنقلاً بين غزة وعكا وعندما عاد إلى مصر تورط في الثورة والانقلاب كما سنرى لاحقاً.

لم يكن هؤلاء الشيوخ وحدهم من العلماء القادرين على إمساك زمام

(١) الجبرتي، عجايب...، المجلد ٢، ص ٢٥٨.

الأمور، فهنالك أيضاً من هم أدنى مرتبة دينية من العلماء الآخرين القادرين على تحريك الجماهير، مثلاً الشيخ الدردير، المفتي المالكي اقترح مرة على الجماهير، إثر قيام حسين بك ـ من المماليك ـ بنهب منزل رأس جماعة البيومي الصوفية، اقترح القيام بنهب بيوت المماليك فإما النصر وإما الشهادة[1]. وقد أمسك عن تنفيذ ما انتوى بعد تدخل أغا الإنكشارية، ومما يثير الاهتمام ما ذُكر عن تأنيب ابراهيم بك لحسين بك على فعلته، فعلّق الأخير على ذلك بقوله «إننا جميعاً نهابون، أنت نهاب، ومراد بك نهاب، وكذلك أنا أيضاً»، مما يلقي الضوء على صورة المماليك عن أنفسهم.

من خلال هذه الأمثلة يمكن إدراك الضغط الذي كان بإمكان العلماء ممارسته على الوضع السياسي في عهد المماليك وبذلك يحق لنا اعتبارهم القادة الشعبيين للبلاد بخلاف الحكام الرسميين. هذه القيادة الشعبية كانت تسيّرها تقاليد الخضوع للسلطة وحاجتها إلى قوة فاعلة في صفوف الشعب، وبالرغم من قوتها، كانت عاجزة عن مواجهة المماليك المسلحين لمدة طويلة، وهكذا كان العلماء مهددين بالقوة المسلحة، فلم يستطيعوا سوى التظاهر ضد المماليك، فمثلاً عندما طلب منهم كابردان باشا الثورة ضد حكامهم رفضوا وقالوا «إن الأمراء يمثلون جبهة قوية ونحن عاجزون لأن استبداد الأمراء أضعف الجماهير[2]، وفي الوقت ذاته لم يكن هناك أي شعور بالموالاة للمماليك الذين تناقضت مصالحهم مع مصالح الجماهير[3].

إذاً بقي دور العلماء في هذه الفترة مقتصراً على الدفاع والتوسط، حيث لم يكن هناك بديل أفضل من حكم المماليك. وبالرغم من شكواهم المريرة، لم يكن هناك أي حوافز لتغيير هذا الحكم. ولكن الهجوم الفرنسي سرعان ما زودهم بالبديل عن المماليك وبالحوافز اللازمة للعمل.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٣) المصدر نفسه.

الحملة الفرنسية ونتائجها

تمكنت حملة نابليون من القضاء على حكم المماليك لعدة سنوات في بعض أنحاء البلاد وعندما عزل نابليون الطبقة التقليدية الحاكمة عن السلطة كان عليه إيجاد بديل محلي للتعاون معه في حكم البلاد، وهذا البديل كان بلا شك طبقة العلماء، النخبة الأخرى الوحيدة في البلاد. وعليه، فقد شارك العلماء في تشكيل ديوان بونابرت للمساعدة في التشريع وحفظ الأمن، والعمل كوسيط بينه وبين الشعب.

ولا يعني هذا أنه عشية تشكيل ذلك الديوان أصبح العلماء هم حكام مصر الجدد، ولم يكن هذا هو هدف الفرنسيين في الواقع، ولكنها كانت المرة الأولى التي أظهرت فيها القوة الحاكمة رغبتها في مشورة العلماء كممثلين للرغبة الشعبية والرأي العام.

وبالرغم من أن المماليك أقاموا كذلك هيئة ديوان شارك فيها العلماء أيضاً إلا أن ذلك الديوان لم يكن يقصد به مشاركة الأعيان المصريين في عملية الحكم[1] كما قصد نابليون عند إنشاء ديوانه، وهكذا، بهزيمة المماليك، الذين طالما شعر العلماء بالمرارة تجاههم ولاموهم على ما انتهى اليه الأمر من احتلال[2]، بدأوا يشعرون ـ وكذلك شعر الناس ـ بأنهم يتبوؤون مركزاً أكبر في السلطة عن ذي قبل.

لقد كان لاختيار نابليون ممارسة الحكم عبر العلماء أسباب بيّنها في إحدى مذكراته:

«لقد فضلت العلماء وخبراء القانون لعدة أسباب:

أولاً، لأنهم القادة الطبيعيون. . ثانياً، لأنهم الذين يفهمون القرآن جيداً

---

(١) **Napoleon, Correspondance** (Paris, 1860), Vol.V, no.3423.

(٢) اتهم الشيخ السادات المماليك بأنهم سبب الاحتلال الفرنسي بسبب تصرفاتهم غير المسؤولة. أنظر: الجبرتي، عجايب. . .، المجلد ٤، ص ١٩٢.

وهو العقبة الكبرى التي تواجهنا وستواجهنا في التعامل مع الأفكار الدينية. . . وثالثاً، لأن هؤلاء العلماء لديهم أخلاق جيدة، ويحبون العدالة، وأغنياء، ويتحلون بمبادىء أخلاقية راقية وهم لا يعتمدون المناورة العسكرية وغير متفاعلين مع الحركات المسلحة»[١].

ولكن لأنهم القادة الحقيقيون والدينيون، ولأن الفرنسيين كانوا غير مسلمين، فقد اضطر العلماء إلى اعتماد الحل العسكري، وقد فعلوا ذلك في ثلاث مناسبات مختلفة خلال سبع سنوات. الأولى في تشرين الأول (اكتوبر ١٧٩٨ م) وهي عبارة عن ثورة مجهضة قادها شيخ رواق المكفوفين في الأزهر الذي تم إعدامه مع بعض العلماء الآخرين. والثانية في آذار (مارس ١٨٠٠ م) وهي عبارة عن عملية اشتركت فيها القوات العثمانية والمماليك، والجماهير المصرية بقيادة عمر مكرم. والثالثة في عام ١٨٠٥ م وهي التي جاءت بمحمد علي إلى سدة الحكم في مصر.

باستثناء عمر مكرم كان العلماء المشاركون في هذه القوات هم الشيخ السادات الذي اتهمه نابليون بتنظيم الثورة الأولى مع أن الجبرتي برّأه من ذلك، ولم تتم معاقبته خوفاً من ردة الفعل الجماهيرية، ولكنه اتهم في الثورة الثانية وتم تغريمه وسجنه وتعذيبه على أيدي الفرنسيين[٢]. وأدى ذلك إلى زيادة شهرته بين الناس وإلى انخفاض شعبية الشيخ البكري الذي هادن الفرنسيين، وعندما انسحب الفرنسيون من مصر تم إبعاد البكري وجماعته الدينية وقُتلت ابنته بتهمة التعامل مع الفرنسيين[٣].

كان تأثير الاحتلال الفرنسي على العلماء إذن، هو ارتفاع شأنهم ووضعهم في مواقع القادة الحقيقيين للشعب بالرغم من عدم كفاءتهم في ممارسة العمل العسكري. لقد مارسوا دورهم الذي لعبوه من قبل خلال حكم المماليك ولكن

(١) C. de la Janquière, **l'expédition de l'Egypte (1798-1801)**, (Paris, 1899-1907), Vol.V, p.597. Translation quoted from F. Charles-Raux (tr. E.W. Diches), **Bonaparte: Governor of Egypt** (London: 1937) p.p.353-4.

(٢) الجبرتي، عجايب. . .، المجلد ٣، ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

خضوعهم للسلطة الفرنسية كان كرهاً عنهم وليس قبولاً اختيارياً للتعامل، لقد أصبحوا مجموعة حاكمة رسمياً حيث كانت كافة الأوامر تصدر للشعب عبر الديوان ويصدّق عليها العلماء بالرغم من كونها من إعداد الفرنسيين وتنفيذهم.

ومع الجلاء الفرنسي وعودة العثمانيين والمماليك الى التنافس على الحكم، عاد العلماء إلى وظائفهم الأساسية تاركين الأطراف العسكرية تتنافر فيما بينها وكانت النتيجة أربع سنوات من الفوضى والنزف الدموي.

خلال هذه السنوات ضعفت الحلقة الرابطة بين المماليك والعلماء، وفيما كان المماليك مازالوا يثقون بالعلماء فقط عندما يتحادثون عن منافسيهم، كان العلماء والناس يدركون مقدار ضعف المماليك وعدم قدرتهم على توفير الحماية لهم من بطش الفرنسيين أو العثمانيين. ومع فقدان القوة العسكرية جاء فقدان الاحترام، ويصف شاهد مُعاصر يدعى نقولا الترك ما آلت إليه الأوضاع بتصويره لحادثة وقعت في عام ١٨٠٣م حيث تمكن الشيخ العروسي من إحضار ابراهيم باشا إلى وسط الديوان قائلاً:

«الله يستجيب لصلواتكم، لأن الطغيان والظلم والفساد عم أرجاء البلاد. وحكامنا ليسوا مسلمين حقاً، ولو كانوا مؤمنين صادقين ومحبين للعدل والصدق، لألغوا الضرائب الباهظة، والمساهمات غير المشروعة، وامتنعوا عن أخذ الإتاوات الاعتباطية، ولطمأنوا الناس وعلموهم النوايا الطاهرة، وأعادوا بناء الوطن، وزرعوا الثقة في النفوس، ولكن ماذا نرى؟ نقيض ما يقتضيه العدل، ففي ظل حكمهم تنتشر الاضطرابات، وتزداد الابتزازات، وترتكب الرذائل في وضح النهار، وينهب الجنود والمماليك ليلاً ونهاراً، ويضربون الناس ويقتلونهم دون خوف من رئيس أو رادع»[١].

وأنهى نقولا الترك تقييمه لتلك الحادثة بقوله:

---

(١) Nicolas Turc (ed. and cr. G. Ziet), **Chronique d'Egypte: 1798-1804,** (Cairo: 1950), p.p.193-4.

«وعلى هذا النحو انفض الديوان الذي دعا ابراهيم بك لعقده»[١].

لم يكن الوضع السياسي وحده في حالة من الفوضى، بل استمر الوضع الاقتصادي أيضاً في التدهور إلى حد أن الناس بكوا أمام عثمان البرديسي رئيس زمرة مراد، ورفعوا شعارات مثل «إيش تاخد من تفليسي يا برديسي» وبينما الوضع كذلك أخبر محمد علي الناس والعلماء بأنه ليس عليهم دفع مثل تلك الضرائب الباهظة، التي كانت نتيجة الإدارة السيئة، وبذلك أوحى إليهم أنه قادر على فعل الأفضل وتولي المسؤولية.

وصلت الأمور إلى ذروتها عندما عاثت قوات الوالي العثماني في شوارع المدينة فساداً إلى درجة إهانة الناس الذين أغلقوا البازارات والمتاجر وأبواب المساجد ووضعوا أنفسهم في وضع هجومي منتظرين إشارة من شيوخهم[٢].

واجتمع العلماء الذين ضاقوا بتلك الفوضى في بيت الشيخ الشرقاوي لتحديد العمل الواجب القيام به وتصاعد الموقف إلى حد العداء السافر للعثمانيين حيث طاف الناس في الشوارع مرددين «يا ربي يا متجلي إهلك العثملي»[٣] وبينما كان العلماء مجتمعين استدعى محمد علي السيد عمر مكرم واجتمع به سراً واعداً إياه بعدم اتخاذ أي عمل دون استشارة العلماء إذا هم اختاروه والياً جديداً على مصر[٤]. كان الوضع كما كان عليه في الثورات البدائية السابقة حيث يحاول الحكام دائماً الحصول على رضى العلماء قبل حسمهم للسلطة، وهكذا تصرف محمد علي تقليدياً والفرق الوحيد كان في رد فعل العلماء أنفسهم.

---

(١) والجبرتي في، عجايب، المجلد ٣، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ يختلف عن ذلك قليلاً، فيقول ان العلماء اقترحوا القيام بصلاة خاصة هي صلاة الاستسقاء، وقالوا لابراهيم، أنهم لن يفعلوا ذلك إلا بعد وقف الضرائب الجديدة وعودة الاستقرار، وأجابهم أنه لا يستطيع شيئاً، لأنه لا يملك تأثيراً على أي شخص، فأجابوه أنهم سيهاجرون من مصر، فقال لهم أنه أيضاً سيفعل ذلك.

(٢) Georges Douin, **Mohamed Ali: Pacha du Caire: 1805-1807,** (Cairo, 1926), no.21.

(٣) الجبرتي: عجايب. . .، المجلد ٣، ص ٣٢٩.

(٤) المصدر نفسه، المجلد ٤، ص ٣٢.

وفي نهاية مشاوراتهم، رفع العلماء لائحة شكاويهم إلى الوالي وعندما رفض الاستجابة لهم عادوا إلى محمد علي وقالوا إنهم لا يريدون أن يستمر ذلك الوالي في حكمهم ويجب خلعه، وسأل محمد علي عمن سيضعون مكانه في السلطة فردّوا قائلين لن نقبل الا بك والياً علينا وحسب شروطنا لما رأينا من تصرفاتك العادلة[١] . ثم ألبسه الشيخ الشرقاوي العباءة كتكريس رسمي. وكان هذا بمثابة الانقلاب الذي سرعان ما تحوّل إلى ثورة مسلحة عندما رفض الوالي العزل على يد «الفلاحين». استنفر العلماء الناس للتحضير للهجوم ونظموا مجموعات المقاومة وكان المحرك الرئيسي للثورة هو عمر مكرم بمساعدة باقي العلماء[٢] .

عندما وجد الوالي نفسه محاصراً في القلعة، بعث رسولاً إلى عمر مكرم طالباً توضيح ما يجري، وتساءل عن عدم إطاعة العلماء لمن هم في موقع المسؤولية فوقهم أي الوالي، وكان جواب عمر مكرم هو التالي: «ان من هم في موقع المسؤولية هم العلماء وأتباع الشريعة والسلطان الشرعي، ولكن الوالي رجل مستبد، وهناك تقليد تقديم بأن أهل البلد لهم أن يخلعوا الوالي إذا كان ظالماً»، ثم سأل الرسول «هل نحن كفار لمعاملتنا بهذه القسوة؟» فأجاب مكرم: نعم إن العلماء أصدروا فتوى تبيح قتالكم لأنكم عصاة[٣] .

إن هذا الحوار القصير الذي أورده الجبرتي يُلقي معظم الضوء على الموقف الجديد الذي اتخذه العلماء. لقد عزلوا الوالي العثماني استجابة لرغبة أهل البلد، وهذه بادرة لم يسبق للعلماء في مصر أن فعلوها ولا يمكن تسويغها سوى بالعودة إلى التقاليد الإسلامية، لقد تم عزْل الوالي مراراً في مصر ولكن كان يتم ذلك فقط عندما يقرر الديوان ـ أي المماليك ـ الأمر لأنهم يملكون قوة الإكراه، وفي هذه المرة أباح العلماء لأنفسهم عزل الوالي انطلاقاً من أرضية دينية ترتكز على حقهم ـ حسب الشريعة ـ في إعلان عصيان الحاكم، وبالإضافة إلى ذلك فقد

---

(١) المصدر نفسه، المجد ٣، ص ٣٢٩.

(٢) Douin, op.cit., no.32.

(٣) الجبرتي، عجايب...، المجلد ٣، ص ٣٣١.

كـان العلماء هم القوة القـادرة على جعـل هذا العـزل نافـذاً حيث كانت قـوات محمد علي منقسمة على نفسها وغير قـادرة على تنفيـذ الانقلاب بنجـاح وخاصـة لأنها كانت متقاعسـة نتيجة عـدم دفع مخصصـاتها المـالية، وبـذلك كـان الناس الذين تسلّحوا بأمر العلمـاء هـم الذين قاتلوا، لقد طاف المنادون في المدن داعين النـاس إلى التسلح والاستعـداد للقتـال استجـابـة لأوامـر السيـد عمـر مكـرم والعلماء[١] ـ وبناءً على كلام نقولا الترك فإن هذا الإنجاز يؤكد الدليل عـلى أن الشيوخ هم الذين وضعوا نهاية لحكومة الوالي في القاهرة[٢]. وقد نـظم عمر مكرم بمساعـدة رئيس طائفـة بائعي الخضـار، مجموعـات خاصـة مسلحة لتسلم المواقع التي كانت تخليها قوات محمد علي أولاً بأول «كما كان الحال في اللحظات الأولى للثورة الفرنسية»[٣]. وتلك هي مواصفات الثورة الشعبيـة التي دعا إليهـا ونظمها العلماء.

لقد عاش العلماء لحظة نشوة حقيقية كزعماء للبلاد، باعثين في النـاس روح المقاومة، ولقد تلقى عمر مكرم مساهمات كبيرة من أغنياء البلد فاشترى السلاح ليمدّ به الجماهير وكان يدفع أجوراً للعمال الحرفيين لقاء تركهم أعمالهم للمشاركة في القتال[٤]، وقد تمكن من حشـد أربعين ألف رجـل مسلح، وبالنسبـة لسكان القاهرة والمدن الكبرى الأخـرى كان عمـر مكرم في هـذه اللحظات هـو الزعيم الأول ويليه في الأهمية محمد علي، وما كتبه التاريخ عن محمد علي أنه كان المنظم الأساسي لتلك الحركة لا يبدو طبيعياً، ويجب أن نتذكر أن عمر مكرم كان قائداً بطريقته الخاصة، وأن محمد علي لم يكن معـروفاً تمـاماً للمصريـين وبالتـالي كان ضعيفـاً في البدايـة، وسواء نـظم الحركـة الشعبية أم لم يفعـل فهذا لا ينفي دور العلماء الأساسي في تنظيم وإعلان الثورة ولم يكن بإمكان محمد علي النجاح دون مساعدة العلماء إذ كان بإمكانهم الجلوس جانباً وترك الأطـراف يتصارعـون فيما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٢) Douin, op.cit., Drovetti, no.33.

(٣) Ibid., no.32.

(٤) Ibid., no.37.

بينهم، كما كانوا يفعلون دائماً بدلاً من العمل بنشاط لأخذ دور فعّال في الأحداث وهو الأمر الذي اختاروه (العلماء) في الواقع.

لقد جاهد محمد علي في سبيل الحصول على موافقة العلماء عليه كوالي إلا أنه لم يكن بإمكانه دفعهم إلى فعل ما فعلوه لو لم يكونوا أنفسهم راغبين بذلك. ولقد تابعوا انقلابهم، فأرسلوا إلى السلطان في استانبول للموافقة على انقلابهم وعلى إعلان محمد علي حاكماً على مصر، وبعد ذلك جاء فرمان الباب العالي بتعيينه والياً ما دام العلماء والشعب قد طالبوا بذلك[1].

محمد علي

استمر شهر العسل بين محمد علي والعلماء مدة ثلاث سنوات تقريباً، في البداية كان موقفه ضعيفاً وبحاجة إلى دعم العلماء لدفع خطر مكائد المماليك لدى الباب العالي حيث كانوا يحاولون العودة إلى السلطة. ولكنه شعر بثقته الكاملة للانقلاب ضد العلماء سنة ١٨٠٩، لقد وافقوا عليه والياً على أساس التزامه ببعض الشروط أهمها عدم فرض ضرائب جديدة والتخفيف من الضرائب القديمة غير العادلة، ولكن محمد علي الذي كان بحاجة للنقود أكثر ممن سبقوه لم يكن بإمكانه الوفاء بتلك العهود، وشعر بالضيق من الإصرار الدائم للعلماء على موقفهم ولأنهم عادوا للعب دور الوسيط بين الحاكم والشعب والى التدخل عند فرض ضرائب جديدة. ووجد محمد علي نفسه مضطراً إلى استرضاء وتملق العلماء ليتمكن من فرض مثل تلك الضرائب، وكان يستطيع ذلك بدعم من عمر مكرم الذي عاونه في توزيع وجباية الضرائب[2]. ولكن محمد علي بدأ يفرض الضرائب على العلماء مع أن التقاليد كانت تقضي باستثنائهم، وكان يحاول بذلك تغيير النظم القائمة، وعند ذلك بدأت معارضتهم له، ولكنه لم يسمح بذلك، وبسبب جشعهم وشعورهم بالحاجة إلى

---

(١) الجبرتي، عجايب...، المجلد ٣، ص ٣٣٦.
(٢) المصدر نفسه، المجلد ٤، ص ٢٠، ٢٢.

المحافظة على بقائهم، وترددهم في تحمل المسؤولية تمكن محمد علي من إزاحتهم عن طريقه.

عندما تولى محمد علي الحكم أول مرة، أقسم على أن يحكم بالعدل وبمشورة العلماء[١] ولكنهم لم يكونوا بعد معتادين على السلطة وخائفين منها، وسرعان ما اتكلوا عليه كلية وعادوا إلى ممارسة دورهم ودروسهم في الأزهر وأجبروا عمر مكرم على حل جماعته المسلحة[٢]. وبذلك فقدوا حقهم في ممارسة أي دور خارج إطار تأثيرهم المعنوي.

وفي الدرجة الثانية لم يُظهر العلماء أنهم جبهة موحدة في وجه معارضيهم، ولم يتمكنوا من المحافظة على وحدتهم لمدة طويلة، لقد كانوا يشكلون سابقاً نموذجاً من القوى المتكافئة بقيادة عدة أشخاص (وليس شخصاً واحداً) ممن لهم مناصب هامة ضمن التركيبة الدينية. وكان يعني ذلك نظام قيادة يسمح ببروز قيادات جديدة يمكن أن يخلف بعضها بعضاً، ولكن الظروف الأخيرة حطمت ذلك النموذج، فنتيجة لتتابع الأحداث، اختار الشيخان البكري والسادات عدم لعب أي دور ولم يبق في السلطة سوى شخصين أساسيين هما الشيخ الشرقاوي وعمر مكرم. وبدأ عمر مكرم في الكيد للشرقاوي، وفي تشرين الأول (اكتوبر) ١٨٠٨ م ذكر الجبرتي أن الشرقاوي وُضع قيد الإقامة الجبرية في منزله نتيجة لجهود عمر مكرم الذي حمل له الضغينة والمنافسة[٣]. ومن الغريب أن التقارير الفرنسية جاءت على ذكر اعتقال شيخين من الشيوخ الرئيسيين اللذين اتهما بمحاولة السيطرة على السكان[٤]، بينما الأسباب التي أوردها الجبرتي حول الاعتقال تبدو أنها كانت أسباباً مادية. إن اعتقال شيخ الأزهر دون صدور اعتراض من قبل بقية العلماء يعني أن مركز السلطة انتقل من يدي الشيخ إلى يدي النقيب الذي أصبحت سُلطته فائقة حسب رأي الجبرتي. لقد أصبحت

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢) المصدر نفسه، المجلد ٣، ص ٣٣٧.
(٣) المصدر نفسه، المجلد ٤، ص ١٨.
(٤) Douin, op.cit., no.120.

سلطة السيد عمر مكرم أكثر أهمية وتلي أهمية محمد علي في تقرير طبيعة وأولويات السياسة في مصر[1] . وحتى السلطان نفسه لاحظ هذا الموقع المميز، فعندما صد محمد علي الهجوم البريطاني على الاسكندرية سنة ١٨٠٧ م خلع عليه السلطان الهدايا وأرسل معاطف من الفراء إلى الكاهية والدفتردار وعمر مكرم[2] . إن الإبعاد المؤقت لإمام الأزهر وضّح ضعف العلماء كهيئة، ومحاولة مكرم التقليل من منزلة الشرقاوي كانت في الواقع تسريعاً لسقوطه شخصياً وسقوط طبقة العلماء، حيث أظهر لمحمد علي أن العلماء لم تعد لديهم روح الجماعة شأنهم في الأحداث التي أتت به إلى سدّة الحكم، وأدرك محمد علي أن العلماء يمكن تفتيتهم وتبديلهم.

وهكذا، طالما أظهر مكرم أنه حليف مفيد لمحمد علي كان الأخير يعتبره أباه المبجل، ولكن في اللحظة التي أظهر فيها روح المعارضة تمت تنحيته ببساطة. لقد بدأ مكرم يشعر بالقلق تجاه إصلاحات محمد علي الاقتصادية، وكانت القشة التي قصمت ظهر البعير عندما قرر محمد علي سنة ١٨٠٩ م، فرض ضرائب على أراضٍ لم تكن قد فُرضت عليها أي ضريبة من قبل، لقد انزعج العلماء كثيراً من هذه الخطوة، ودعوا لاجتماع لمناقشة ما يمكن عمله لإيقاف محمد علي، أما عمر مكرم فقد سخط على ما اعتبره نقضاً للعهد من ناحية الحاكم وجعل العلماء يُقسمون على معارضة الحاكم حتى إلغاء الضرائب الباهظة.

ولكن في ذلك الوقت كانت سلطة العلماء ضئيلة جداً بعد التنازلات التي قدموها في السنوات السابقة، ونجح محمد علي في اجتذاب بعض العلماء بعيداً عن مكرم ومن هؤلاء الشيخ المهدي والشيخ الدواكلي اللذان لم يحبّا مكرم، وحيث كان العديد من العلماء الآخرين يحسدونه على سلطته فقد صادقت كوكبة من العلماء من بينهم الشرقاوي والسادات على محاولات محمد علي للتخلص من مكرم الذي تم نفيه أخيراً، أما التبريرات التي أعطيت لنفيه فكانت، ويا

---

(١) الجبرتي، عجايب . . . ، المجلد ٤، ص ٩٣. وأخذت عن ترجمة فرنسية المجلد ٥، ص ٥٦.

(٢) رسالة شكر من محمد علي إلى السلطان مؤرخة في ٤ رجب ١٢٢٢ (٧ سبتمبر ١٨٠٧)، أرشيف الحكومة المصرية (hereafter, E.G.A.) المعية السنية، دفتر I و ١٢٢٢ ـ ٨.

للسخرية، مؤامرته ضد الشيخ الشرقاوي والشيخ المهدي وإدخال الناس في سجل الأشراف دون وجه حق[١].

لقد كان سقوط مكرم يعني أيضاً سقوط العلماء كقوة سياسية. يقول الجبرتي عنه: إنه كان ممثل وحارس العلماء الذين كرهوه بدورهم وغاروا منه، وأدّى إبعاده إلى تضاؤل نفوذهم[٢]. ولم يكن الشعب يعلم أن الشيوخ الذين وثق بهم طويلاً واعتقد أنهم حماته من ظلم الحاكم قد أصبحوا مجرد أدوات في يد الحاكم، يحركهم كما يريد[٣].

وبنفي عمر مكرم اختفت آخر محاولات المعارضة لحكم محمد علي، حيث لم يكن لدى العلماء أي شجاعة على أي عمل جديد خاصة بعد النهاية المفاجئة لرجل ذي نفوذ، وبعد أن تمت مصادرة الأوقاف، أصبح العلماء يعتمدون على مساعدة الباشا لتدبير معيشتهم ووصلوا إلى أقصى حالات التبعية والخضوع.

ان الحقيقة القائلة بأن سيطرة محمد علي على العلماء كانت بداية انحسار نفوذهم ليست صحيحة، إذ إنهم كثيراً ما خضعوا في السابق لسلطة حكام أقوياء لفترة ما يحاولون بعدها استعادة نفوذهم، ولكننا قلنا في بداية مقالتنا هذه إن إدخال التأثيرات الغربية كان سبب انحسار سلطة العلماء وفقدانهم مراكز قوتهم بشكل دائم، وكان محمد علي هو أول من أدخل إلى مصر أكثر هذه التأثيرات فعالية.

لا يتسع المجال هنا للخوض في تفاصيل إصلاحات محمد علي ولكن يمكن القول باختصار، إن محمد علي رأى أنه لا يمكن تحقيق طموحاته إلا بواسطة جيش قوي مبني على النسق الأوروبي. ولهذه الغاية زاد من عائدات الدولة وغيّر أنظمة الإدارة والتعليم فيها، واستقدم المستشارين الأوروبيين الذين ساعدوه في إعادة تنظيم إدارته وفق النسق الأوروبي، فقُسمت الحكومة إلى وزارات،

---

(١) E.G.A., Ma'iyya Turki, Daftar 16, no. 19, 15, Shaban 1224 (25 Sept. 1809).

(٢) الجبرتي، عجايب. . .، المجلد ٤، ص ١٠١، والترجمة الفرنسية، المجلد ٨، ص ٢٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٤. والترجمة الفرنسية، المجلد ٩، ص ٨٠.

وحُكمت البلاد بواسطة إدارات محلية فرعية لكل منها موظفوها المدنيون المسؤولون أمام السلطة المركزية. وأدخل كذلك نظام التعليم الأوروبي ليزود جيشه بالمعلمين وإدارته بالموظفين، وأخيراً أصبح هو وحده مالك الأرض والتاجر والصانع في البلاد.

بالرغم من ان بعض هذه الإصلاحات كان مفيداً من غير شك، فان معظمها كان له نتائج عكسية على الحياة الاجتماعية التقليدية. فالحاجة الى جيش كانت تعني وجود نظام تجنيد إجباري واسع النطاق مما حرم المناطق الريفية من رجالها الأقوياء العاملين بالزراعة. وإصلاحاته الزراعية أدت إلى تركيز ملكية الأرض تحت أيدي عدد قليل من الملاك وجعلت الفلاح يعيش في ظروف سيئة مثل تلك التي سادت في عصر المماليك، وقد شجعت سياسته الاقتصادية على تدخل التجارة الأوروبية مما أضرّ الصناعات المحلية واختفت معظم الصناعات الكبيرة التي أقامها، وأخيراً، أدت سياسته إلى تدمير طبقة التجار عندما أصبح هو الاحتكاري الأوحد في البلاد.

إن النموذج الاجتماعي للمجموعات السكانية المتلاحمة والمنظمة داخلياً في استقلال عن السلطة المركزية بدأ في التنحي جانباً ليحل مكانه نموذج اجتماعي جديد اعتمد على تركيبة هرمية تحددها السلطة وتخدم مصالحها المركزية. وانحسر النموذج الإسلامي أمام تقدم الطراز الغربي، هذا الطراز الذي استحدث طبقة إدارية لا يوجهها حكم التقاليد، ومع أنها كانت قليلة الفعالية وفاسدة ومُستبدة، إلا أنها أصبحت نخبة إجتماعية جديدة، وشكلت نواة طبقة من رسميي الحكومة الذين كان من الطبيعي أن يسودوا نتيجة الإصلاحات التعليمية المستحدثة وهي الطبقة التي كان من الطبيعي أيضاً أن تحل محلّ العلماء كنخبة مثقفة في البلاد.

ولكن بالرغم من أن محمد علي تمكن من شن هجمة قاسية على العلماء، فإنه لم يتمكن من تجاهل التقاليد كلية، لأنه كان في النهاية حاكماً مسلماً، وهكذا فقد أرسى القواعد الأساسية لنظام سيصبح مألوفاً لمن يخلفه، فبينما يكنّ الاحترام للعلماء كطبقة دينية، فإنه في الوقت ذاته أعطاهم فرصاً ضئيلة جداً

للمشاركة في الحكم ودفعهم إلى مرتبة ثانوية. لقد حلّ محمد علي الأوقاف، وأمر بقراءة البخاري [(١)]. وكرّم العلماء في أيام الأعياد، وقدّم لهم الهدايا [(٢)]، وزاد من مواردهم المالية عندما طلبوا ذلك [(٣)] وجعلهم أعضاء في ديوانه [(٤)] ولم يتدخل علناً في شؤون الأزهر. لقد استخدمهم كتلاميذ ومدرسين في مدارسه الجديدة، بل واستخدمهم كرجال إعلام. لقد أرخ لمحمد علي الشيخ خليل الرجبي باقتراح من شيخ الأزهر وأنجز الشيخ العروسي كتاباً مماثلاً خصص أحد فصوله السبعة للحديث عن فوائد التجنيد الإجباري مؤيداً كلامه بآيات قرآنية وأحاديث نبوية لتبيان أن أجر المقاتل هو الجنّة [(٥)]. ولكن تدريجياً تم بناء الآلية التي أقصت العلماء عن قاعدتهم ووضعتهم في خلفية الصورة كعنصر رجعي. لقد بدأ محمد علي ثورة اجتماعية. وبذلك أقفل القناة الوحيدة للمعارضة ضد الاستبداد الذي عرفته مصر لعدة قرون، لقد اختفت الجسور التي كانت تصل الحاكم بالمحكومين ولم يكن هنالك بديل لها لعدة عقود حتى قامت طبقة اجتماعية ثالثة مرة جديدة. ربما وجد العلماء مجموعة جديدة من الحلفاء للعمل معها، ولكن الإصلاحات الغربية الطراز منعت ذلك، لأن المجموعات الجديدة لم تكن تكترث بالتقاليد كثيراً، بل كانت على وعي ضئيل بها، حيث كان الكثير من أعضائها من المهاجرين الأتراك أو الأوروبيين الجدد، ولم يقدّروا العلماء كما كان يحكى عن المماليك. ولم يعد المجتمع منقسماً إلى مجموعة عسكرية وأخرى دينية بل أصبح يتكون من موظفي الدولة والإداريين الذين شكلوا نخبة جديدة لديها معرفة أكثر بنهج الحكم وسلطة أكثر من سلطة العلماء. ومع أن الأزهر كان يسهم في توفير الخامات الأساسية التي شكلت النخبة المثقفة الجديدة، إلا أن هؤلاء المثقفين نشأوا بعيداً عن التقليديين بسبب تدريبهم الغربي، والعلماء السابقون مثل رفاعة رافع الطهطاوي، اعتقدوا أن على الأزهر أن يركز على

---

(١) E.G.A. Ma'lyya Turki, Daftar 18, no. 768.

(٢) المصدر نفسه، ٢١، رقم ٣٧٢.

(٣) المصدر نفسه، ٢١، رقم ٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ١، رقم ١١.

(٥) خليل ب. أحمد الرجبي، تاريخ محمد علي، مخطوط غير منشور (مصر، دار الكتب المصرية).

تعليم الـدين واللغة العـربية ويـترك فـروع التعليم الأخـرى إلى أولئـك الأكـثر تـأهيلاً، بـل ان بعض الأئمة مثـل الشيخ حسن العـطار أحسوا بـرياح التغيـير القوية ولـمّحوا بأن الأزهر يجب أن يطور نفسه في المستقبل.

لقـد فقد العلماء مكـانتهم كطبقـة مثقفة عليـا، وبدلاً من محـاولـة تـطويـر أنفسهم ومسايرة التيـار الذي كـان جديـداً وغير معـروف لهم، رفضوا المشـاركة فيه، لقد خبأوا أنفسهم خلف تقاليـدهم وكرّسـوا جهودهم للمهمـة الشاقـة في الحفاظ على كيـانهم. وأصبح التغيـير بالنسبـة لهم بدعـة تستحق التوبيـخ، وقد ساهم جمودهم هـذا في إعاقـة التطور الثقـافي للأزهـر، وأعطى مـبرراً لاتهامهم بالتخلف كما حصل لاحقاً.

وخلال القرن التاسع عشر تم استبدال العلماء كمدرسين ومعلمين، وفقدوا مناصبهم كقضاة ومشرعين، ومع ذلك فقد حافظوا على الكثير من تـأثيرهم عـلى الناس والعناصر المتـدينة في المجتمـع الذين يشكلون الغـالبية العـظمى، ولكنها كانت الغالبية المهملة سياسياً مع أن الحكام الطغاة استخدموها عنـدما رغبـوا في التظاهر بأنهم من أنصار الحرية، وقد تابع هؤلاء إظهار مشورتهم للعلماء كوسيلة لتشريع خطواتهم الجديدة أو غير المرغوبة جماهيرياً. وكان الخديوي إسماعيل ذا مقدرة على كسب ود العلماء، حتى أنه طلب من الشيخ البكـري إعداد الـلائحة الوطنية التي كـان المطلوب تـوقيعها من العلماء والأعيـان ليثبت لأوروبا أنـه كان مـدعومـاً من الشعب في مصر. وكذلـك العرابيون الذين شعـروا بحاجتهم إلى مـوافقـة العلماء لإتمـام مهمـة خلع تـوفيق، ولكن العلماء لم يكن في مقـدورهم استعـادة السلطة التي كانت لهم أيـام المماليـك. ومع أن هبـوط سلطتهم تسارع على يد حكم أسرة محمـد علي، إلا أنها كـانت نتيجة حتميـة للتيار الغـربي، ولو كـان الأمر غـير ذلك لكـان بإمكـانهم استعادة مـوقعهم في عهد عبـاس، ولكن سلطتهم اعتمدت على نموذج اجتماعي إسلامي ومنذ أن زال ذاك النموذج كـان لا بد لوضعهم أن يتغير.

وهكذا عندما تسرّب التعليم والقانون والعدالة من يد العلماء، وخبا نفوذهم السياسي، وكذلك عندما حلت القومية مكان مفهوم الأمة الإسلامية مرجعاً للولاء، تضاءل النفوذ السياسي للدين. وعندما قَصَرَ المسلمُ الحديث دور الدين على الناحية الروحية واعترف بأن المجتمع يمكن أن يحكم بالقانون المدني انتهى اعتماده على العلماء إلاّ كمعلمين للدين، وتضاءل تأثيرهم عليه في المسائل غير الدينية.





مِحَنُ العُلماء مع السلطان (*)

مراجعة رضوان السيد

جاء في لسان العرب (مادة: محن): «المحنة واحدةُ المِحَن التي يُمتَحَنُ بها الإنسان من بليةٍ نستجيرُ بكرم الله منها... وفي حديث الشعبي: المحنةُ بدعةٌ؛ وهي أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه ويقول: فعلتَ كذا وفعلتَ كذا! فلا يزال به حتى يقول ما لم يفعلْهُ أو ما لا يجوز قوله...». فالمحنةُ في اصطلاح المحدِّثين البلاءُ الذي يصيبُ الفرد أو الأفراد من الله أو من السلطان فيكون ذلك بمثابة التمحيص للثبات على الحقّ، والصرامة في التصدّي للباطل أو الصبر عليه. أما الفتنةُ فهي البلاءُ الجماعي أو الاجتماعي في اصطلاح المحدِّثين أيضاً. ومع أن استعمال المفرد في القرآن الكريم قد جاء بالنسبة للأفراد أيضاً؛ لكنه تحوّلَ في مرويات السُّنّة، ومصطلح المؤرخين للمعنى العامّ فصار علماً على الحرب الأهلية أو الحرب الداخلية. وكتابُ أبي العرب الذي بين أيدينا، والذي صدرت منه نشرتان في عامين متواليين؛ أصله مخطوطةٌ فريدةٌ بالمتحف البريطاني كانت منسوبة خطأً إلى غير مؤلّفها ثم صحّح نسبتها Kister في مقالةٍ له. لكنه ذهب إلى أن هذا النوع من التأليف أو هذا «الجنس الأدبي» يدخل في «أدب

(*) كتاب المِحَن لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (- ٣٣٣ هـ) تحقيق يحيى الجبوري (دار الغرب الإسلامي ببيروت ١٩٨٣) ٤٧٥ ص + ٩١ ص فهارس/ وتحقيق ودراسة عمر سليمان العقيلي بدار العلوم للطباعة والنشر بالرياض ١٩٨٤ - ٥٠٨ ص.

المَقاتل» مثل مقاتل الطالبيين لأبي الفرج الأصبهاني، وأسماء المغتالين لمحمد بن حبيب. والحقُّ أن هذا التصنيف يدخل في بابٍ آخر هو «كتُبُ المِحَن» مثل محنة الإمام أحمد لحنبل بن إسحاق بن حنبل، ومحنته للمقدسي، وكتاب المتوارين لعبدالغني بن سعيد الأزدي. إذ لا تنتهي المحنةُ دائماً أو غالباً بالقتل. والمقصودُ بهذا النوع من الكتب التشجيع على الصبر، وإيضاح عدم جدوى الخوف أو عدم فائدة الجبن. أما «أدب المقاتل» فالمقصود به تاريخيٌّ أو تحريضيٌّ؛ وينتهي دائماً بقتل الرجل أو استشهاده. ودوافع أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني لتأليف الكتاب واضحة. فقد عانى هو وأسرته نوعين من أنواع الامتحان والابتلاء: الامتحان السياسي على يد بني الأغلب وُلاة إفريقية قبل الفاطميين؛ فقد اختلف معهم جدُّهُ الذي كان من وجهاء العرب، ووالياً على بعض النواحي واستمرت الخصومة في أعقابه. ثم كان الامتحان الديني على يد الفاطميين الذين يسميهم أبو العرب «بنو عُبيد». كان المذهب المالكيُّ ما يزال طريّ العود عندما سيطر الفاطميون؛ وقد أرغموا الناس على الأخذ بالمذهب الإسماعيلي. فلما اشتد الأمرُ على العلماء انتهزوا فرصة ثورة أبي يزيد فثاروا هم أيضاً وساروا فحاصروا المهدية لكن البربر هزموهم وفشلت الثورة؛ التي كان لأبي العرب دورٌ بارزٌ فيها فيما يبدو. ويظهر الأمران في الكتاب. فهناك رواياتٌ كثيرةٌ عن سوء تصرف الأغالبة واضطهادهم للعلماء والناس (نشرة الجبوري ص ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦، ٤٣٠، ٤٦٩) كما أن هناك أخباراً ضد الفاطميين (ص ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩). لكنْ يبدو أن الكتاب أُلِّف قبل النهوض ضد العُبيديين وبعد معرفة اضطهادهم للمالكية إذ قتلوا بعض أصحاب ابن سحنون أُستاذ أبي العرب، وجهروا برسومهم في الشعائر (معالم الإيمان للدباغ ٢/٢٠٤)؛ فجاء كتابُ أبي العرب «عزاءً لمن ابتُلي بمثل ما ابتُلي به الصالحون في صدر هذه الأمة» (ص ٢٨٣)؛ ولهذا ظلت الحملةُ على بني الأغلب أوضح إذ كان لذلك تاريخٌ في ذاكرته.

يقع أبو العرب في بدايات هذا النوع من أنواع التأليف؛ لذلك فإن الكتاب تظهرُ فيه أكثر معالم البدايات. فليس هناك ترتيبٌ معيّنٌ للقصص

والأحداث لا من الناحية التاريخية، ولا من الناحية الموضوعية. ويبدو أن نية المؤلف كانت ترتيب ذلك موضوعياً بدليل البطاقات الموجزة في المخطوط والتي جمع عليها المؤلف رؤوس الأبواب بقصد التفصيل بعد ذلك فيما يبدو؛ من مثل: ذكر مَنْ ضُرِب، ذكر مَنْ سُمّ، ذكر مَنْ عُذِّب وسُجن.. الخ. لكنه لم يتبع هذه الخطة هو نفسه، ثم زاد الأمر اختلاطاً اضطراب أوراق المخطوط الذي زاد من عدم وضوح الهدف، وأدّى إلى التكرار في كثير من الأحيان (أنظر مثلاً ص ٢٣٤، ٢٤٧، ٤٣٦). ومع ذلك بقي الموضوع الرئيس سائداً في الكتاب ما عدا استثناءات طفيفة؛ والموضوع هو: «ذكر من ابتُلي بأن قُتل أو حُبس أو ضُرب أو تُهُدِّدَ في صدر هذه الأمة وخيارهم ـ أبدأ في ذلك بمن قُتِلَ من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى عصرنا هذا...» (ص ٤٧)، وهو: «أذكر مَن ابتُلي من خيار هذه الأمة وأهل العلم وأشراف الناس بأن حُبس أو ضُرب أو تُهُدِّد أو امتُحِنَ...» (ص ٢٨٣). ورغم قِدَم أبي العرب، وأخذه عن تابعي التابعين؛ فالواضح من الكتاب أن «الصورة التاريخية» لأهل السنة من جهةٍ، ولفئة العلماء عن نفسها ودورها من جهةٍ ثانيةٍ كانتا قد ثبتتا. ففي المجال الثاني (صورة العلماء عن أنفسهم ودورهم) هناك تركيزٌ على قصة سعيد بن جبير (ـ ٩٤ هـ) مع الحجاج بن يوسف (٧٥ ـ ٩٥ هـ) الذي كان قارئاً ومفسّراً للقرآن؛ وأحد كبار تلامذة عبد الله بن عباس (ـ ٦٨ هـ). فقد ثار سعيد بن جبير مع قراء كثيرين على الحجاج مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث (٨٢ ـ ٨٤ هـ). وعندما فشلت الثورة هرب إلى مكة واختفى هناك حتى اكتشفه رجال خالد بن عبدالله القسري واليها وأرسلوه للحاج فعذّبه وقتله. وأبو العرب يورد قصصاً كثيراً عن فنون تعذيب الحجاج لابن جبير، وشدة صبر الأخير وزهده وصلاحه (ص ص ١٩٢ ـ ١٩٧، ٢٠٨ ـ ٢٢٥). كما أن هناك تركيزاً على محنة الإمام مالك (٩٣ ـ ١٧٩ هـ) شيخ المذهب الذي ضربه والي المدينة جعفر بن سليمان أيام أبي جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ) مائة سوط في فتوى نُسبت اليه (ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٥). وأبو العرب يؤكّد لنا عن رُواته أن مالكاً كان يومها «سيد أهل زمانه» «وكذلك من عظمت نعمةُ الله عليه في علمه أو عقله أو نُبْله

أو ورعه ـ فكيف بمن جمع الله تبارك وتعالى ذلك له فيه. . . ولم يزل مالك منذ نشأ يسلب النباهة ممن كان قد سبقه إليها بظهور نعمة الله عليه وسموها به على كل سامٍ قبله من أهل بلده» (ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠). والتأكيد الأخير من بين مِحَن العلماء والزهّاد على محنة خَلْق القرآن التي استمرت بين ٢١٨ و٢٣٣ هـ أيام المأمون والمعتصم والواثق حتى رفعها المتوكل (ص ص ٤٣٨ ـ ٤٥٨). وأبو العرب يعرض أحداث المحنة وأسماء العلماء الذين أجابوا والذين ثبتوا بالعراق (بغداد والكوفة)، والشام ومصر والمغرب. وفيما عدا ذلك فإن أبرز المضطهِدين في كتاب أبي العرب هم بنو الأغلب، والحجاج بن يوسف. أما المضطهَدون من جانبهم فغالبيتهم العظمى من العلماء الورعين العاملين الذين يعتبرهم أبو العرب حَمَلة العلم، وحُرّاس الإسلام. فسواء ثاروا أو جاملوا إنما يفعلون ذلك نظرةً للإسلام ومصلحته؛ فمالك يقول لمن سأل عن مجاملته لأبي جعفر المنصور والمهدي: «والله لولا أني أُجيبُهُم إذا دُعيتُ ما رأيتَ لرسول الله ﷺ في هذا البلد سُنّة تُذكر». لكن التراث الثوري في التصدي والثبات غالبٌ عند أبي العرب على الصبر على البلاء والإخبات والتسليم؛ فقد كان هو في حياته كذلك. ثم إنّ بطله المفضّل بعد الإمام مالك سعيد بن المُسيَّب (ـ ٩٤ هـ) الفقيه المدني الكبير الذي يقصّ أبو العرب قصّته مع الأمويين بتلذذٍ كبير (ص ص ٢٩٠ ـ ٣٠١).

أما نشرتا الكتاب فمقبولتان وإن يكن المحققان قد فشلا في إعادة ترتيب أوراق المخطوط، كما أنهما فشلا في إكمال السقط في الروايات رغم وجودها في كتب الحديث والطبقات والتاريخ. والأخطاء المطبعية كثيرةٌ لكنها في طبعة العقيلي أقل منها في طبعة الجبوري. وسأذكر هنا بعض التصحيحات على طبعة الجبوري: ص ٤٥ وخزة بدلاً من وخزية ـ ص ٤٨ معدان وليس معدن ـ ص ٥٠ قدماً في الإسلام ـ ص ٥٣: حدثنا أبو سلمة بن عبدالرحمن عن يحيى ابن حاطب وأشياخ بدلاً من: أبو سلمة عن عبدالرحمن ـ ص ٥٤: وطعنَ كلبياً قارن بصفحة ٥٢ ـ ص ٥٨: ولا أرى ذلك إلا حضور بدلاً من بحضور؛ وما تركتُ شيئاً هو أهم؛ بدلاً من لهم ـ ص ٦٥: أبو حُذيفة بن الجهم بدلاً من

ابن الجدّ ص ٦٧؛ أبو المتوكل الناجي (بالنون)؛ وزياد بن عبدالله (عن) عوانة بن الحكم - ص ٦٩: لما كفّ بدلاً من بما - ص ٧٣: فطر بن خليفة بدلاً من مطر - ص ٧٥ و١٢٥، ٢٣٤ سعيد بن جُمهان بدلاً من جُهمان - ص ٧٩: ابن التياح بدلاً من النتاح - ص ٨١: فخذه الأدنى دون ثمود وليس الديني وربما كان المقصود ثقيفاً - ص ٨٢: ثلاث وسبعين بدلاً من وتسعين - ص ٨٧: أسيد بن جابر عن عبد الله بن مسعود بدلاً من ابن جابر بن عبدالله - ص ٨٦: رآني بدلاً من رأى في الموضعين - ص ٨٨: النعر المجاشعي - ص ٩٥: صحة قراءة الحديث: (الإيمان قيّد الفتك) لا يفتك مؤمن بدلاً من: لا يقتله مؤمن - ص ٩٦: المخلّل بدلاً من أكلل؛ وأبو العالية هو غادية الجُهَني وليس الحميني - ص ١٠٣: قتلى بدلاً من قتل؛ وفاتوا بدلاً من ماتوا وبَرَحاً بدلاً من براحا - ص ١٠٧ صحة العبارة في السطرين الأولين عن نسب قريش للمصعب الزبيري ص ١٩٣: زعموا أن الأشتر قتل عبد الرحمن بن عتاب (فوقف عليه علي) وهو قتيلٌ... فقال: (هذا يعسوب قريش) - ص ١٠٨ يُستحسن وضع عنوان فرعي: ذكر قتلى صفين - ص ١١١: وقعت الفتنة فما خفّ فيها بدلاً من منها - ص ١١٢: هل فيكم بدلاً من خيالي - ص ١١٥: بُسر بدلاً من بشر وجارية بدلاً من حارثة - ص ١١٧ سفيهه بدلاً من سيفه - ص ١١٨ صحة العبارة: غاب عني مثلك من قومي - ص ١١٩: أطلق حُبْوته بدلاً من جفونه! - ص ١٢٦ في من بدلاً من قن من - ص ١٣٣: شمر بن ذي الجوشن بدلاً من شهر بن حوش - ص ١٣٤: أجزرتم بدلاً من أحرزتم - ص ١٤٥: الأصبغ بن نُباتة بدلاً من لُبابة - ص ١٧٣: أبو خليفة بدلاً من أبي حنيفة - ص ١٧٤: أبو عُبيد بدلاً من أبي عُبيدة - ص ١٨٢: فتحاً لو كان له رجال بدلاً من قبحاً لهم - ص ١٩٥: وعقبة بن عبد الغافر بدلاً من ابن العاص - ص ٢٠٥: التعريف بيزيد بن هبيرة المحاربي خطأ إذ لا شأن له بيزيد بن عمر بن هبيرة أمير العراقين - ص ٢٢٦: رأيتُ عبد الله بن غالب بايع (عبدالرحمن بن محمد) بن الأشعث ابن قيس بدلاً من بايع الأشعث بن قيس - ص ٢٢٨: سلمان وبلنجر بدلاً من سليمان وبن نجر - ص ٢٣٣: الدوري بدلاً من الذروي وهو راوي كتب

وحديث يحيى بن معين ـ ص ٢٥٧ : ناتل بن قيس بدلاً من نائـل ـ ص ٢٦٣ : عمـران بن عصام الضبعي بـدلاً من ابن عمار ـ ص ٢٦٧ : مـدخل عبـدالله بن علي بـدلاً من فـدخـل ـ ص ٢٨٠ : مـالـك بن مِغْـوَل بـدلاً من ابن المعـذّل ـ ص ٢٩٤ القراءةُ والشرح خطأ فهي آية قرآنيةٌ نصها: ﴿فـاقض ما أنت قـاضٍ إنما تُقضى هذه الحياة الدنيـا﴾ ص ٣٤٨، ٣٤٩ : ابن الريـان ـ ص ٣٩٨ صحة العبارة : أذكرني عند ربِّ هو خير من ربِّ صاحب يـوسف ـ ص ٤٠٦ : سمعتُ محمـد بن مسلمـة بـدلاً من سلمـة بن محمـد ـ ص ٤٢٦ : لتصحبن بـدلاً من تصبحن .



مراجعات كتب

المثقف والسلطان

أبو العلاء المعري وأمراء حلب (*)

مراجعة رضوان السيد

I

ليس سهلاً الدخول في موضوع «المثقف والسلطان» في المجال الحضاري العربي الإسلامي من أيِّ جهةٍ أو بابٍ طرقته. ذلك أنه إذا كان «السلطان» والمقصودُ به معروفاً؛ فإن تحديدات المثقف والثقافة بالغة التعقيد. ذلك أن فئات المثقفين في مجالنا الثقافي التاريخي تتنوع أصولاً وفعاليةً ودوراً فتتنوع بالتالي علاقتها بسلطاتها أو بالسلطات بشكلٍ عامٍ بناءً على رؤيتها لنفسها ودورها أو وظيفتها التي تتخذها لنفسها أو تطمحُ إليها. فمشروعُ الفقيه والمتكلم في تفاصيله غير مشروع الكاتب. ومشروع الكاتب في مجاله غير مشروع الشاعر. ورؤية الشاعر غير رؤية الفيلسوف أو الحكيم. فإذا وصلنا إلى أبي العلاء المعري (٣٦٣ ـ ٤٤٩ هـ) ازدادت تعقيدات مهمتنا. ذلك أنه ليس شاعراً عادياً، وليس مثقفاً عادياً، وليس فيلسوفاً عادياً. إنه مثقَّفٌ حُرٌّ بمعنى أنه ما تولّى وظيفة، ويبدو أنه لم يطمح لذلك بحكم كونه أعمى. لكنه أيضاً ليس شاعراً كالمتعارف عليه بين الشعراء؛ والمتنبي ـ الذي كان أبو العلاء شديد الإعجاب به ـ ليس استثناءً في هذا المجال. فقد كان من حق الشاعر أن يطمح لكنه كان

(*) Pieter Smoor: Kings and Bedouins in The Palace of Aleppo as reflected in Ma'arris Works. 1985.

عليه ايضاً أن يمدح. وأبو العلاء ما طمح وما مدح، أو أنه لم يثن على أحدٍ في شعره بقصد الحباء والعطاء. لكن أسرة أبي العلاء كانت تتوطن معرّة النُعمان التابعة لحلب. وكانت التقلباتُ السياسية والأمنية في تلك المنطقة تؤثر على المدينة الصغيرة أمنياً ومالياً. وأكاد أقولُ إن هذا الوضع الصعب للبلدة هو السبب الوحيد لاضطرار أبي العلاء للاتصال بأُمراء حلب في مناسباتٍ مختلفة. هذا هو الهمُّ الخاصُ. أما الهمُّ العامُّ فهو الخوف من البيزنطيين، والخوفُ أن تضيع المنطقةُ كلّها من أيدي المسلمين بعد ضعف الحمدانيين بوفاة سيف الدولة (٣٥٦ هـ)، ثم سقوطهم، وظهور المرداسيين. ولم يدرك أبو العلاء سيف الدولة. ثم إن أولاده ومواليهم الذين تولوا أمور المنطقة في شباب أبي العلاء لم يكن من بينهم من يمكن اتخاذه مثلاً في الجهاد ضد أعداء الأرض والدين. كان هناك فقط الأمير الفاطمي بنجوتكين الذي انتصر انتصاراً طناناً على البيزنطيين في موقعة المخاضة. ثم كان هناك الأمير الكلابي صالح بن مرداس الذي هزم البيزنطيين (الذين كان يقودهم الإمبراطور شخصياً) في موقعة «تل عزاز». وتدلُّ أشعارُ أبي العلاء على إعجابٍ بالبادية والتبدّي، وبصالح شخصياً وبامرأته طرود. لكنه لم يتحول بالنسبة له إلى شبيهٍ لسيف الدولة بالنسبة للمتنبي لصعوباتٍ تعرّضت لها معرّة النعمان على يديه من جهةٍ. لكن ـ وبشكلٍ أساسي ـ لأن أبا العلاء كان وقتها قد صمم على الاعتزال، وألقى عن كاهله أثقال المطامح الدنيوية. وبالإضافة إلى تعقُّد شخصية أبي العلاء، وتعقُّد وضعه ـ هناك تعقيدات طرائقه في التعبير الشعري والنثري. فهو يلجأ إلى التمثيل والكناية والتعريض والقصص. ثم إنه لا يُهمُّهُ الحَدَثُ بحد ذاته بل معنى الحَدَث في الصراع مع البيزنطيين، وفي الدلالة على العالم الخُلُقي لصاحبه، وفي امكان اتخاذه مجالاً لشعرٍ أو تمثُّلٍ أو مقامةٍ نثرية. إنه مثالُ المثقف أو «الكاتب المحترف» بالمعنى الحديث للكلمة. فطرائقه التعبيرية ليست ناجمة ـ كما ظن سمور Smoor، وكلُّ الدارسين لأبي العلاء قبل إحسان عبّاس ـ عن خوفٍ من أمراء حلب أو الفاطميين أو عملاء البيزنطيين؛ بل إنها طرائقه الفنية أو صيغُهُ التي اختارها. ثم إنها ليست «أوعيةً» للتعبير عن مضامين معيَّنة حكمية أو دينية

أو سياسية؛ إنما هي جزءٌ من البنية الشعرية أو النثرية نفسها عنده.

ويبقى أمران لا بُدّ من التعرّض لهما كمدخل لفهم أبي العلاء المثقف، وعلائقه بالسياسة والسياسيين في عصره. أولُ هذين الأمرين تطورات طبائع السلطة في عالم الإسلام منذ أوائل القرن الرابع، والتي أدّت إلى ظهور «الدولة السلطانية»، أي ما يُسميه الماوردي ـ مُعاصر أبي العلاء ـ: إمارة الاستيلاء تارةً، ودولة القوة تارةً أُخرى. وتستندُ الدولةُ السلطانية من الناحية الرمزية إلى اعترافٍ من الخلافة (العباسية أو الفاطمية)، ومن ناحية الاستمرار إلى مجموعاتٍ من الجند المستأجَرين المحترفين، الذين يُعطَون إقطاعات كمرتبات لضمان ارتباطهم بمستأجِرهم، وضمان ولائهم. وفيما يتصل بالمثقّفين بالمشرق العربي الإسلامي؛ فإن ظهور الدولة السلطانية أنتج فئة «أرباب السيوف»، وفئة «أرباب الأقلام». ولأن المثقّفين ليسوا من «أرباب السيوف» فقد صار من المستحيل أن يصل أحدُهُم إلى الإمارة أو السيطرة. وحدها المناطقُ الواقعةُ على حفافي الصحراء، وثغورها وعواصمها على الحدود مع الروم تخلّفت مائة عامٍ عن ظاهرة «الدولة السلطانية» بسبب كثافة أعداد البدو العرب فيها. فنشأت فيها دُويلاتٌ منذ أواخر القرن الثالث الهجري استمرّت متقطعةً حتى قيام الدولة المملوكية. وإنما قلتُ إنها «تخلّفت» عن تلك الظاهرة قرناً فقط؛ مع استمرارها حوالي الثلاثمائة عام؛ لأنها مع اشتداد ساعد السلاجقة استُتبِعَتْ للدول السلطانية في المشرق العربي الإسلامي. ومن هنا نفهمُ عواطف أبي العلاء المتضاربة ـ ولكنْ الإيجابية بشكلٍ عامٍّ ـ تجاه البدو. فقد عايش أواخر أيام الدولة الحمدانية. كما عايش صعود وعِز الأُسرة بل العشيرة المرداسية. ورأى قبل ذلك وبعده آل الجرّاح الكائنين بالرملة. ورافع بن أبي الليل أمير كلْب، وما بلغه من مجدٍ بمساعدة الفاطميين. وكان هؤلاء جميعاً على صِغَر أهدافهم ومطامحهم، وحروبهم الصغيرة؛ أحبَّ إليه من موالي ورقيق الفاطميين القادمين من مصر ودمشق للتصارُع أو التفاوض على حلب مع البيزنطيين. والأمر الثاني الذي علينا أن نشير إليه تطورات علاقة المثقفين بالسلطة الإسلامية على اختلاف فئاتهم مع تغير طبائع هذه السلطة. فالكاتب الديواني إشكاليته

النفوذ والثراء مثل علي بن الحسين المغربي وابنه الوزير المغربي اللذين كانت لأبي العلاء علاقاتٌ بهما. وأقصر مُناهم الوصول إلى مرتبة رئاسة الديوان أو تدبير الجيش أو الوزارة في إحدى تلك الدول. بينما همُّ الفقيه وحدة دار الإسلام، ووحدة السلطة الإسلامية في وجه البيزنطيين، والوحدة العقدية الإسلامية الداخلية. وكانت دار الإسلام بالمشرق تتضمن خلافتين: العباسية والفاطمية، وقد انتهت الوحدة العقدية مع انتهاء الوحدة السياسية لأن الفاطميين من الشيعة الإسماعيلية. وكان الصراع الدعائي والسياسي على أشدّه بين الطرفين أيام أبي العلاء. وأبو العلاء من أسرةٍ سنيةٍ شافعيةٍ عريقة خرج منها قُضاةٌ ومؤرّخون وفقهاء. لكن بلدته وقعت في منطقة النفوذ الفاطمي منذ استولى الفاطميون على الشام في ستينات القرن الرابع الهجري إبّان مولده. وما كان أبو العلاء كاتباً ديوانياً؛ لكنه لم يكن فقيهاً أيضاً؛ إنما كان في أهدافه السياسية أقرب إلى الفقهاء منه إلى الكتاب مع نغمة أسىً ويأس لم تفارقْهُ طوال حياته لا بسبب عاهته فقط؛ بل بسبب الأوضاع العقدية والفكرية والسياسية أيضاً.

II

قدّمتُ بهذا كلّه لأقول كلمة في كتاب سمور المشار إليه. فقد تبيّن مما ذكرْتُهُ أنَّ مثَل آثار أبي العلاء الفنية في التدليل على علائقه بالسلطة والسلطان؛ بالغ التعقيد لأنه لم تكن للرجل اهتماماتٌ سياسيةٌ خاصّة. ولذا، فقد كان المنتظر من سمور دراسة طرائق أبي العلاء الفنية ـ إن صحّ التعبير ـ في التعرض للمسائل السياسية الصغرى أو الكبرى في عصره. لكنه لم يفعلْ ذلك، أو لم يستطعه بحكم كونه غير عربي. لذا، فقد اقتصرت دراستُهُ على عرض المسائل السياسية العارضة في آثار أبي العلاء التي وصلتنا كلها مع شرحها شرحاً لغوياً، وعرض أصولها التاريخية أو كيفية انطباقها على المواقف أو فهمها لها. في هذه الحدود قام الدارس بعملٍ جيّد توثيقي. وإذا عرفْنا مقدار تعقيد نثر أبي العلاء وشعره، واتساع عالمه التخييلي والثقافي؛ أدركْنا مدى الجهد الذي بذله الدارسُ في عمله هذا. لاحظ سمور أن بدايات أبي العلاء مع السياسة في آثاره كانت في سقط الزند. وفي مطالع القرن الرابع الهجري تظهر موضوعاتٌ سياسيةٌ في

الصاهل والشاحج؛ ليقتصر الأمرُ بعد ذلك تقريباً على اللزوميات. ونفهمُ من الدراسة كلها أن الموضوعات السياسية في آثار أبي العلاء قليلة. ثم إنه ليست لها قيمةٌ تاريخية؛ بمعنى أنها ليست حَدَثية ولا تعرض معلومات. أهميتُها في صيغها الفنية التي لا تختلف في السياسة عنها في الأدب أو الفلسفة أو الحكمة أو التمثيل البياني. لذا، فقد كان على الدارس اللجوء دائماً إلى بغية الطلب، وزبدة الحلب لابن العديم، وإلى يحيى بن سعيد الأنطاكي في كتابه الذيل لفهم بعض الإشارات السياسية القليلة عند صاحبنا. وما دام الأمرُ كذلك، فإن الباحث كان عليه إن كان لا بُدّ أن يكتب عن السياسة وأمراء حلب في آثار أبي العلاء؛ معالجة مسائل أخرى تجعل من الدراسة ذات معنىً غير العرض الدقيق والجيد: مثل العالم الفكري لأبي العلاء، أو عقائده الدينية والسياسية التي أثرت على علاقته بالفاطميين والمرداسيين ـ لكن شيئاً من ذلك لم يحدث. وبالتالي، انتهت الدراسةُ دون ان نعرف طبيعة علاقة أبي العلاء كمثقف بالسلطان أو السلطات، كما لم نفهم القضايا الفكرية / السياسية الكبرى التي كانت تسودُ عصره. واللمحات والآراء القليلة التي تناثرت هنا وهناك أكثرها مأخوذ عن إحسان عباس في دراسته التقديمية لرسائل أبي العلاء التي نشر مجلد منها حتى الآن. وسأحاولُ فيما يلي ذكر بعض الملاحظات لإغناء الدراسة أو تصحيح ما ورد فيها من أخطاء قليلة:

ـ (ص ١٥ ـ ١٨) في الحديث عن مدح أبي العلاء للمغربي والد الوزير المغربي المعروف يرد تفسيرُ شعرٍ لأبي العلاء فيه بحسبانه تفضيلاً للعرب على العجم. وهناك ذكرٌ لمدحه ورثائه للمذكور أيضاً (ص ٤١). ثم هناك حديثٌ عن هرب الوزير المغربي وموته فيما بعد (ص ١٣٥). وقد أوضح إحسان عباس في مقدمته على الرسائل تعقيدات علاقة أبي العلاء بآل المغربي: الوالد والولد. ثم صدر له عام ١٩٨٨ كتابٌ عن الوزير المغربي بعنوان: «الوزير المغربي أبو القاسم الحسين بن علي: العالم الشاعر الناثر الثائر ـ دراسةٌ في سيرته وأوجه ما تبقى من آثاره» (دار الشروق، عمان ١٩٨٨). وأنا أرى ـ بخلاف عباس وسمور ـ أن ابا العلاء لم يكن معجباً بالرجلين، وطرائقه في مدحهما ورثائهما نثراً

وشعراً كأنما كانت لاتقاء شرهما أكثر مما هي إعجابٌ بهما. فقد كانا ذوي نفوذٍ ومكائد جنت عليهما، وعلى كثيرٍ ممن خالطهما. ومن هنا فإنه لا ينبغي أن نأخذ أقوال أبي العلاء في مدحهما بحرفيتها. فما ذكره سمور من تفضيل أبي العلاء للعجم على العرب باعتبار آل المغربي من العجم يبدو سخريةً خفية. ذلك أنه يقول إنّ المنذر (هو رمزٌ أو لقبٌ لملوك الحيرة من التنوخيين المعروفين بالمناذرة وليس جداً لقضاعة وحمير كما ذكر سمور!) العربي الجنوبي الذي يعتزُّ به القُضاعيُّون والحميريون كان عاملاً صغيراً عند كسرى. وأبو العلاء نفسه تنوخي. أما الجدلُ الآخر حول تفضيل الشماليين على الجنوبيين والعكس؛ فهو جدلٌ تاريخيٌّ عربيٌّ يذكره أبو العلاء ساخراً أيضاً؛ إذ ليس من المُصادفة أن يكون اليمنيون الذين يفخر بهم في هذا الجدل جميعاً من المشكوك في نسبهم الجنوبي (كلب، وكندة مثلاً) (وقارن ص ١٦٨ من الكتاب).

- (ص ٧٧ - ٧٩): مسألة الأصفر الثعلبي أو التغلبي؛ الذي ثار بنواحي حلبٍ واستنقذ شيزر من البيزنطيين، ثم تآمر عليه الفاطميون والبيزنطيون فأسروه بقلعة حلب. هذا الرجل من دُعاة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أزعجه موقع المسلمين الضعيف تجاه البيزنطيين. وهو ليس من الثوار القرامطة أو المخربين البدو إذ لم يقاتل أحداً من المسلمين، بل اهتم مع الذين جمعهم من «المتطوعة» بمهاجمة البيزنطيين بشيزر، وبدأ يستعدُّ لتحدّي الروم في أنطاكية. وهو ثعلبيٌّ وليس تغلبياً؛ بل هو من ثعلبة طيء. يقول العمري في جزئه الخاصّ بالعرب من كتاب: مسالك الأبصار (نشر دوروتيا كرافولسكي، بيروت ١٩٨٥، ص ١٠٦، ١٠٧، ١٧٦، ١٧٧): «أما ثعلبةُ مصر والشام فمن طيء. وكانوا - كما ذُكِر - يداً مع الفرنج قديماً. لكنني لم أرهم إلا غُزاةً مجاهدين لهم آثارٌ في الفرنج . . .».

- (ص ٩٨): زيد الخيل الطائي ليس شخصيةً أُسطورية. لكن طيئاً التي لم يكن لها كبير ذكرٍ في الإسلام (فيما عدا إسلام عدي بن حاتم وسفانة ابنة حاتم) نسجت أقاصيص حول زيد الخيل بسبب اختفائه السريع رغم إسلامه وشهرته.

- (ص ١٢٧ - ١٢٨): ما ذكره أبو العلاء من خططٍ رهيبةٍ ممكنةٍ لضرب البيزنطيين يتضمن سُخرية خفية من كلام الفاطميين وأمراء حلب عن مناضلتهم المستمرة لهم، وتآمرهم سراً معهم. لذا فلا داعي للتحليل الطويل العريض لخطط أبي العلاء الحربية ضد البيزنطيين.

- (ص ١٣٤ - ١٣٥، ١٦١ - ١٦٢): عن الكلام حول التحالف القبلي: كلاب، وكلب، وطيء - ضد الفاطميين؛ بل والبيزنطيين، يمكن الآن مراجعة كتاب الإمارة الطائية لمصطفى الحياري (١٩٧٧)، وكتاب دوروتيا كرافولسكي في التقديم السالف الذكر (١٩٨٥). وهو تحالفٌ حظي بتأييد أكثرية الناس في بلاد الشام، وأبو العلاء منهم لفعاليته في التصدي للبيزنطيين الى أن خانه رافع بن أبي الليل بالعودة للتحالف مع الفاطميين.

- (ص ٢١٥ - ٢١٦، ٢٢٤ - ٢٢٥، وقارن ص ١٤١) أحاديث وإشارات إلى مدى تديُّن أبي العلاء. وهذا موضوعٌ قديمٌ اجتزئت فيه كلماتُ أبي العلاء وأشعاره التي اضطرّت ابن العديم في الإنصاف والتحري للدفاع عنه. وسمور يشير إلى صدمة أبي العلاء بارتداد رجلٍ عن الإسلام إلى المسيحية. كما يشير إلى تضامُنه الخفيّ ضدّ المسيحيين من ذوي النفوذ في حلب، ومن تعاونوا مع البيزنطيين. فأبو العلاء مسلمٌ عميقُ الإيمان. لكنه واسعُ المعرفة بالعقائد والأديان. ونافذ النظرة في اتجاه كل الفرقاء إلى استغلال الدين لمآربهم الشخصية والسياسية. وهو يقابلُ ذلك كله بسخريةٍ مرةٍ تبدو أحياناً استخفافاً بالدين أو بالإسلام.

- وقد أطال سمور كثيراً على الصفحتين ١٧٨ - ١٧٩ في شرح قول أبي العلاء إنه مرجىءٌ ومعتزليٌّ رغم تناقُض الطرفين. وهو يعني ببساطة رأي الفرقتين في الإيمان. فالإيمان عند المرجئة تصديق. وعند المعتزلة تصديقٌ وقولٌ وعملٌ. وفي حين لا يُخرِجُ الذنب عند المرجئة المُذْنِبَ من الإيمان؛ فإنه يُخرجُه عند المعتزلة إلى منزلةٍ بين المنزلتين. ولا شك أن هذا هو المقصود لا الجانب السياسي. لأن المعتزلة فعلاً لم يكونوا ثوريين في تاريخهم رغم ثورية أصولهم الخمسة. ولأن المرجئة كانوا ثوريين في تاريخهم المبكر رغم مسالمتهم في مسألة الإيمان.



الوزير المغربي ومصائر علاقات الثقافة بالسلطة في القرنين الرابع والخامس للهجرة(*)

مراجعة رضوان السيد

I

يخيّب الوزير المغربي في رسالته في السياسة آمال الدكتور إحسان عباس. فالرجل، الذي يسميه (صانع الملوك والدول) العالم الشاعر الناثر الثائر الذي أكبر أبو العلاء المعري علمه كل الإكبار والذي عمل وزيراً أو سائساً عند ثلاث أو أربع دول خلال عشرين عاماً؛ الرجل الذي هذه صفاته يكتب رسالة في السياسة وآدابها أو في فن (نصائح الملوك) أقل ما يقال فيها أنها مخيبة للآمال[1]. فهي كثيرة الإيجاز بحجة أن الملوك وقتهم ضيق. وهي تبقى في العموميات، وهي تعرض أفكاراً عادية جداً. وهي أخيراً لا تعكس شيئاً كثيراً من تجربة الوزير المغربي الخاصة والغنية. وكان بوسع الدكتور عباس الذهاب إلى أن الوزير كتبها في شبابه أو أنه كتبها بناءً على طلب أحد الأمراء في وقتٍ كان هو ما يزال فيه مهتماً بالوزارة والسيادة بحيث لم ير من مصلحته عرض تجربته أو أفكاره الحقيقية...

(*) إحسان عباس: الدرير المغربي أبو القاسم الحسين بن علي؛ العالم الشاعر الناثر الثائر؛ دراسةٌ في سيرته وأوجُه ما تبقّى من اثاره ـ دار الشروق بعمّان ١٩٨٨ ـ ٢٥٠ ص.

(١) نشرها الدكتور سامي الدهان بدمشق ـ وأورد منها هنا إحسان عباس نصوصاً مسهبة (الوزير المغربي ص ٢٠٢ ـ ٢١٤).

بيد أن هذه الاحتمالات - إن صح بعضها - إن كفت لفهم دوافع الوزير للكتابة في السياسة؛ فإنها لا تكفي لتعليل (نقص الإبداع) الظاهر في الرسالة.

والحق أن هذا (النقص في الإبداع) ظاهر في كل أعمال الوزير المغربي العلمية التي أطلعنا الدكتور إحسان عباس على أوجه ما تبقى منها. أما أعماله الشعرية أو أشعاره فقد ذكر المؤلف نفسه أنها كأشعار الكتّاب الذين يلتمسون فيها الإطراف والإغراب والنكت البيانية والبديعية. وإما أعماله اللغوية (التي أعجب بها المعري) فليست غير جمع أو اختيار أو اختصار؛ وقد كان الفاطميون بمصر يملكون مكتبة عظيمة وكان والد الوزير المغربي من رجالات دولتهم فليس غريباً أن يستطيع الفتى الحسين بن علي المغربي الوصول إلى ذخائر الكتب والنقل عنها أو الاختيار منها.. وقد بدأ كتابته العلمية باختصار (إصلاح المنطق) لابن السكيت ورسالته في السياسة لا تخرج عن هذه المشكاة فهي - شأنها في ذلك شأن رسالة السياسة المنسوبة لمعاصره ابن سينا[1] - اختصار للكتاب المسمّى (كتاب بروسن في تدبير المنزل)[2] والذي عرفه المسلمون بالعربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري في الغالب... والمنزل - كما هو ظاهر - ترجمة سيئة لكلمة الوطن أو الموطن بالمعنى السياسي لذلك عند الإغريق (الوطن = المدينة = الدولة) وقد شجع الكتّاب اليونانيين المتأخرين من الأفلاطونيين المحدثين على ذلك قول أرسطو أن من لا يحسن سياسة وطنه الأصغر (= منزله وامرأته وولده وعبده) لا يحسن ممارسة السياسة في وطنه الأكبر (المدينة = الدولة)[3]. ولم يعرف المسلمون (كتاب بروسن) فقط بل عرفوا (جوامع) لكتاب في (الاقتصاد المنزلي) منسوب إلى ارسطو نفسه يقسّم اهتمامات الرجل (= المواطن) إلى الأقسام الثلاثة أو الأربعة المعروفة: إصلاح النفس يؤدي إلى إصلاح المنزل، يؤدي إلى إصلاح المحيط القريب، يؤدي إلى إصلاح الرعية.

---

(١) نشرها لويس معلوف اليسوعي بمجلة المشرق ٩/٩٦٧ - ٩٩٢.

(٢) نشر بلسنر Plessner النص العربي للكتاب ودرسه في هايدلبرغ ١٩٢٨. وقارن عنه مقدمتي على تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (بيروت ١٩٨٧) ص ٦٩ - ٧٣.

(٣) قارن بمقدمتي على نشرة الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (بيروت، ١٩٨١) ص ١٨ - ٢٠.

ولكـل من هذه السيـاسات تفصيـلات وتفسيهات طبعـاً من مثل تقسيم المغـربي الرعية إلى عامة وخاصة وتقسيم العامة والخاصة بدورهما إلى أقسام أصغر تتنـوع السيـاسة تجـاهها من جـانب السلطان أو الإمام. ولأن فن (نصـائح الملوك) هـذا (= مرايا الأمراء) سرعان مـا تحول بعـد كليلة ودمنة إلى (نـوع ثقافي) قـائم على (التعقل الكلاسيكي) للمسألة السياسية وليس على التجربـة الواقعيـة فقد أمكن تحويله أو تحويل الأنواع التي ذكرناها إلى جداول هندسية مثلما هو الأمر عند ابن فـريعون من القـرن الرابـع (ربما كـان معاصراً للمغـربي) وابن أبي الربيـع (من القرن السابـع)[1]. . إن هذه الإطـلالة في بيـان (عدم أصـالة) أو (قلة أصـالة) الوزير المغـربي ليس هدفـه التقليل من شـأنه بسبب نقله أو جمعـه أو اختصاره. فقد أوضح الدكتور إحسان عباس في كتابه الآخر عن (عبد الحميد الكاتب) أن الأخير أفاد كثيـراً من المأثـورات الكلاسيكيـة التي كانت متـداولة أيـامه دون أن يقلّل ذلك من أصالته[2]. فالوزير المغربي لم يكن موهوباً بل كان ذا حافظة جيدة وهـو لم يكن سياسيـاً ذكياً بـل كان سيـاسيـاً مـاهراً أو مجـرباً وفـرق بـين المهـارة والذكاء. . وأبو العلاء المعري البعيد كل البعد عن النفاق ما كـان شديـد الخبرة بالرجال بدليل الخيبات التي لقيها من معارفه وأصدقائه ببغداد وطرابلس وحلب ودمشق في حياته فربما أُعجب بنشاطه المعري في بداية شبابه لأنه رأى فيـه صورة عن شباب كان يرغبه لنفسه فحالت دونـه حوائـل الطبيعـة. . ثم إن أبا العـلاء كان يعرف تبعية بل اسماعيلية الحسـين بن علي المغـربي وكان الفـاطميون وبـدو دويلات الجزيرة والبويهيون ببغداد وشـيراز، كل هؤلاء منـذ أوائل الثلث الثـاني من القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس يتحكمون بمصائر موطنه ومسقط رأسه المعرة وما حولها فربما كان حـرصه عـلى العلاقـة بالـوزير المغـربي جزءًا من

(١) جامع العلوم لابن فريعون. طبع بالتصوير عن مخطوطة احمد الثالث رقم ٢٧٦٨ مكتبـة طوب قابو سراي في استـانبول (منشـورات معهد تـاريخ العلوم العـربية والإسـلامية/ فـرانكفورت، ١٩٨٥) ص ٨٦ ـ ٩٥، وسلوك المـالـك لابن أبي الـربيـع تحقيق الـدكتـور نـاجي التكـريتي (بيروت/١٩٧٨) ص ص ١٨٣ ـ ٢١١.

(٢) إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وما تبقى من رسـائله ورسائـل سالم أبي العـلاء (دار الشروق، بيروت ١٩٨٨) ص ص ١٣١ ـ ١٣٣.

حرصه على العلاقات بكل ذوي النفوذ منهم لحماية مدينته وناسه. لكن إن يكن نجاح الوزير المغربي النسبي ليس ناجماً عن عبقريةٍ علمية أو سياسية فكيف يمكن فهمه في إطار تطور علاقات الثقافة بالسلطة في القرن الرابع ومطالع الخامس.

II

قال رجل من حاشية عمرو بن مسعدة كاتب الرشيد والمأمون أن الكتّاب على خمسة أصناف: كاتب رسائل.. وكاتب جند.. وكاتب قاضي.. وكاتب شرطة.. وكاتب خراج[١].

وكل من هؤلاء يحتاج إلى ثقافة فنية (تقنية) تختلف عن ثقافة زميله. لكنها على أي حال ثقافة تقنية وليست ثقافة سياسية فربما كان الأدق تسميتها مهارة أو دربة.. وقد كان الوزير المغربي شديد الاعتزاز بمهارته التقنية هذه كما يبدو من رده على بعض من تحداه بالبطيحة في اللغة والكتابة والشعر[٢].. فقد أجاب على التحدي بتحد في حوشي اللغة وغريبها مع أنه قال إن ذلك (لا ينفع في الأديان، ولا فيما يعترض من القرآن)، لكنه دلل به على صلاحيته ليكون كاتب رسائل متميز. ثم انصرف لإثبات معرفته لكتابة الخراج وحساباته ومصطلحاتها.. وغني عن القول ان مناصب كتاب الشرطة والقضاء والجند لم تكن في نظره مما يسعى في طلبه، ولذا لم يفخر بمعرفة في نطاقها. فكاتب الخراج وكاتب الرسائل هما أسمى أنواع الكتّاب وهما المدخل للوزارة. لكن أبا نصر نصر الدولة أمير ديار بكر يذكر عنه قصةً إبان عمله وزيراً له تشعر بأن علمه بكتابة الخراج والرسائل لم يكن سبب توليته الوزارة عنده على الأقل.. إذ يذكر عنه أنه وضع له قائمة بأسماء وجهاء دولته وبلاطه ممن تمكن مصادرتهم ليزداد نصر الدولة ثراءً فقال له الأمير إنه جعله وزيراً ليعمر البلاد فإذا عمرت در

---

(١) الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة ص ١٥٦ ـ ١٥٧، وقارن بمصورة جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام للشيزري، ص ٦٨ ـ ٧١.

(٢) إحسان عباس: الوزير المغربي، ص ٦١، ١٦٥ ـ ١٨٢.

دخلها وكفته وكفت أصحابه، ولو أراد الغنى عن طريق المصادرة لما احتاج إليه ولولّي شرطياً أو مولىً له هذه المهمة السهلة(١). فصحيح أنه منذ الجيل الثالث من أجيال كتاب الديوان، جيل عمرو بن مسعدة وسهل بن هارون والحسن بن سهل انفصلت الكتابة عن السياسة وصار المطلوب من الكاتب العلم بالتفاصيل التقنية فقط. . لكن هذا يفسر وجهاً من وجوه نجاح الوزير المغربي لا أكثر، فقد كان الرجل كاتباً ضليعاً. ولذلك، استخدمته الدول المختلفة رغم الخصومات فيما بينها باعتبار خبرته التقنية وباعتبار أن الكتابة لا شأن لها بالسياسة. أو أن الكاتب لا يتمذهب أو ينحاز لكي يبقى مطلوباً من الجميع ولكي يبقى قادراً على الانتقال من دولة إلى دولة إذا نكب كما كان يحدث أكثر الأحيان. لكن الوزير المغربي لم يكن ذا شخصية مطمئنة. . بحيث تجتمع إلى خبرته المتميزة مسألة الثقة به فتجعل تعيينه ضرورة من الضرورات. فمن الواضح - إذا صدقنا أقوال المصادر عنه أنه كان (من كبار دهاة العالم)، وأنه كان صاحب عقلية تآمرية شبه مرضية فيما يتصل بالعمل السري المؤدي إلى إزعاج هذا الأمير أو ذاك وهذا الوزير أو ذاك، فإنه كان على أمراء تلك الدويلات أن يقنعوا بمن هو أقل منه خبرة إن كان أقل منه شراً. لكن أبا نصر نصر الدولة راوي القصة المشوّهة للوزير المغربي عيّنه وزيراً لديه غير مرة رغم معرفته (بسوء أخلاقه)؛ ولا شك أن ذلك لم يكن لخبرته الديوانية العميقة بالدرجة الأولى بل لطبيعة التوازنات السياسية والأصول والمذاهب الثقافية التي كانت سائدة آنذاك. . فمما له دلالته أن يكون الوزير المغربي قد عمل دائماً لدى أمراء ودويلات شيعية وليس هو فقط بل أبوه من قبل أيضاً. وقد نكب الحاكم الفاطمي أسرته لكن الوزير المغربي تحرك في الشام ما ينيف على العقد من السنين وهي منطقة نفوذ فاطمية دون أن يحاول الحاكم أن يمسه بسوء رغم استطاعته ذلك، كما ثبت من إفشاله محاولات التآمر عليه بالرملة من جانب آل الجراح وأمير مكة بتحريض من الوزير المغربي (٢٩٩ ـ ٣٠٢هـ). ومعلوم أن الخليفة القادر اعترض على وجوده في بغداد عندما أتاها عام ٣٠٢ أو ٣٠٣ هـ

---

(١) الوزير المغربي، ص ٦٤ ـ ٦٥.

وكان وقتها مشغولاً بإعداد جبهة (أيديولوجية) ضد الفاطميين بعد أن عجز عن مواجهتهم سياسياً وعسكرياً. . فقد أصدر عقيدته القادرية عام ٤٠٢ هـ وفيها تهجم على الإسماعيلية والباطنية والمعتزلة (وكل المبتدعة)[١].

لكن هذا كله لم يمنع الوزير المغربي من العودة إلى بغداد بل وتولي الوزارة لمشرف الدولة البويهي الشيعي رغم اعتراضات الخليفة العاجز في عاصمة خلافته. . وتبدو أفكاره الإسماعيلية واضحة في بعض كلامه وأشعاره التي تتحدى الصحابة وتستخفّ بهم رغم دفاعه في الرسالة المعروفة عن أصوله (المشرقية) أي السنية. وربما اندرج موقفه من الباقلاني وهو موقف المعارضة الدائمة [٢] في سياق الصراع الثقافي الخفي بين الجبهتين أو المعسكرين بعد أن بدأ المعسكر السني يتجمع تحت راية الخليفة القادر ثم ابنه القائم ويلعب فيه أناس مثل الباقلاني وابن خفيف وابن فورك أدواراً مهمة. ولأنه شخصية ثقافية كبيرة في المعسكر الآخر فإن الأمراء كانوا يحرصون عليه ويحتملون منه وله مؤامراته الكثيرة وطموحاته غير المحدودة والمزعجة. فعل ذلك قرواش كما فعله أبو نصر نصر الدولة بديار بكر من قبل ومن بعد وكذا الأمير مشرف الدولة البويهي ببغداد. وليس من الضروري المصير إلى صورتنا التاريخية عن الباطنية والحشاشين وما شابه للتوصل إلى أنه كانت هناك (مؤامرة) ضخمة على الإسلام والدولة العباسية. بيد أن شخصيات العصر الكبرى في الفقه والسياسة والثقافة كانت منضوية في أحد المعسكرين ـ ولم تبدأ معالم المعسكر السني تتوضح إلا بعد منتصف القرن الرابع الهجري. وتدل الدراسات الأخيرة لطبائع أبي العلاء الفكرية على أنه لم يكن في معسكر الوزير المغربي والمؤيد الشيرازي؛لكنه بخلاف الباقلاني وابن فورك ما كان بوسعه التصريح بميوله الحقيقية بسبب وضع مدينته ومشكلته الشخصية. وربما كان ذلك شأن المتنبي من قبل وإن لأسباب أخرى. . .

---

(١) قارن بمقدمتي على قوانين الوزارة والسياسة الملك للماوردي، ص ٤٨ ـ ٥٣. وانظر: الوزير المغربي، ص ٦٩ ـ ٧١.

(٢) الوزير المغربي، ص ١٠٢.

III

اعتمد الدكتور إحسان عباس في إعادة تركيب سيرة حياة الوزير المغربي على كل المصادر الممكنة وبخاصة مخطوطة بغية الطلب لابن العديم الذي يترجم له ترجمة مشبعة استناداً إلى جزء مؤلف عنه. فهو الحسين بن علي بن الحسين بن علي المغربي. وهذه النسبة سببها أن جده الأعلى كان مسؤولاً ببغداد عما يعرف بديوان المغرب[1].

وانتقل جده الأقرب إلى حلب فعمل في ديوان سيف الدولة الحمداني حتى بلغ رتبة الوزارة وخلفه ابنه في العمل عند سيف الدولة لكن الأمير الحمداني لم يلبث أن توفي عام ٣٥٦ هـ فلم يستمر التفاهم طويلاً بين سعد الدولة بن سيف الدولة ووالد الوزير المغربي فمضى علي بن الحسين المغربي إلى مصر موئل التشيع الأول بالمشرق آنذاك وقد بلغت الدولة الفاطمية ذروة ازدهارها في عهد العزيز بن المعز. وولد الحسين بن علي المغربي بحلب عام ٣٧٠ هـ وتلقى فيها تعليمه الأول ثم لحق مع إخوته بأبيه بمصر بعد العام ٣٨١ هـ. وفي مصر عمل الوالد بالديوان العزيزي وشارك في بعض الدسائس والمناصب فلما توفي العزيز وخلفه صهره الحاكم قلّت أخبار المصادر عن آل المغربي حتى كانت نكبة الحاكم لهم عام ٣٩٩ هـ بقتل والد الوزير وأخويه وهربه هو إلى الشام. وفي الشام توقف الحسين بن علي بالرملة وحرض بدوها من آل الجراح على الحاكم وأقنع والي مكة العلوي بقبول بيعة آل الجراح له بالخلافة... بيد أن الخطة كلها لم تنجح لنقص عزيمة آل الجراح وفقد الموارد ورشاوى الحاكم. ومضى المغربي من هناك إلى بغداد فاعترض الخليفة القادر على وجوده لاشتباهه بأن له عملاً سرياً في خدمة (مغاربة مصر). وحوالي العام ٤٠٥ هـ نجده وزيراً لأبي نصر نصر الدولة المرواني ثم حوالي العام ٤٠٧ هـ صار وزيراً لقرواش العقيلي بالموصل. ثم غضب عليه قرواش فمضى إلى بغداد وأقام متعطلاً حتى ولاه مشرف الدولة

---

(١) لماذا نصدق قصته عن أسباب نسبته مع أن ديوان المغرب غير معروف في المصادر. ولا يضطرنا ذلك إلى القول بأن أصله مغربي، بل بأن الأسرة لقبت بذلك لإسماعيليتها فقد كان الإسماعيلية المرتبطون بالفاطميين يسمون المغاربة لبداية دولتهم هناك.

وزارته ببغداد حوالى العام ٤١٥ هـ. وخرج من بغداد هارباً إلى نصر الدولة من جديد عام ٤١٦ هـ فولّاه وزارته مرة ثانية واستمر فيها حتى وفاته عام ٤١٨ هـ.

ترك الوزير المغربي ديوان شعر لكنه ضاع وقد استطاع المؤلف الدكتور إحسان عباس جمع ١١٥ قطعة من شعره من مصادر مخطوطة ومطبوعة. [١] وحكمه على شعر المغربي أنه حلو العبارة شديد الاهتمام بتوليد المعاني والمحسنات شأن أشعار الكتاب.. وكان عمله العلمي الأول في شبابه اختصار إصلاح المنطق لابن السكيت وإعادة ترتيبه وقد تحدث الدكتور عباس طويلاً عن مميزات هذا الاختصار[٢]. ثم هناك كتابه (أدب الخواص) الذي جمع فيه حكاياتٍ وأشعاراً ونظرات نقدية[٣]. لكن اختياراته لا تتسم بالندرة كما سمى كتابه وليست للخواص بالمعنى الذي قصده فربما كانت التسمية ناجمة عن مذهبه الديني الذي لا يقيم قائمة لغير الخاصة الحقيقة باستماع الدعوة وتقبلها، وهو يذكر أن من غرضه في أدب الخواص التدليل على إعجاز القرآن بغير طريق المقارنة مع الشعر الجاهلي[٤] وأقوال وأشعار البلغاء والخطباء. كأنما يعترض بذلك على منهج الباقلاني في هذا الصدد، لكنه في الواقع لم يقرأ القرآن قراءة أسلوبية كما فعل عبد القاهر من بعد بل قلّد الباقلاني إلى حد كبير وكانت نظراته نظرات طائرة على أي حال لا تشكل نهجاً أو نظرية في البيان أو إعجاز القرآن. ويرى الدكتور عباس تناقضاً في موقفه من الفلسفة وعلم المنطق إذ يقول بتحريمهما على أن الفكر الإسماعيلي كله مزائج من فلسفات مختلفة[٥]. وهذا صحيح لكنهم ينسبون ذلك كله إلى علم الإمام وإيحاءاته الإلهية وليس إلى فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين؛ وهذا معنى (التعليم) عندهم الذي حمل عليه الغزالي (ـ ٥٠٥ هـ) بعد حملة الباقلاني (ـ ٤٠٣ هـ). وقد جاء حديث الوزير

---

(١) الوزير المغربي، ص ١٠٩ ـ ١٦٢.

(٢) الوزير المغربي، ص ٢٤ ـ ٣٤.

(٣) ص ١٠٣ ـ ١٠٤

(٤) ص ٢٧ ـ ٣٣، ٢١ ـ ٢٢٥. وانظر نصوصاً باقية من كتابه: «المأثور في مُلح الخدور» في الوزير المغربي، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٣.

(٥) الوزير المغربي، ص ٢٨. ص ١٠٣ ـ ١٠٤

المغربي عن ذلك في مجادلاته مع إيليا مطران نصيبين عام ٤١٧ ـ ٤١٨ هـ التي سجلها إيليا بمفرده[١] والتي تُظهر الوزير المغربي في (موقع ضعيف) أكثر الأحيان. فإما أن يكون المطران قد فعل ذلك لإظهار تفوقه أو أن تكون ثقافة المغربي الدينية والفلسفية سطحية.. ويبدو لي أن المغربي هُيِّئ منذ شبابه للعمل في الديوان أي أنه تسلح بسلاح لغوي وبياني مهم، وربما حفظ القرآن لكنه لم يهتم بما عدا ذلك من فقه وأصول وسنة وفلسفة لأن ذلك كله مما لا يحتاج إليه الكاتب ومما ليس مستحبًا عند الإسماعيلية. وهذا رغم إدعاءاته العريضة في الدفاع عن نفسه أمام اعتراضات الخليفة القادر عليه ٤٠٢ ـ ٤٠٣ هـ باعتباره إسماعيلياً مخرباً. ويبقى كتابه في السياسة الذي تحدثنا عنه من قبل[٢]. وقد جمع الدكتور عباس بالإضافة إلى المقطوعات الشعرية رسائل المغربي الباقية من الذخيرة لابن بسّام (الرسائل ١ ـ ١٢)[٣] ورسائل المعري = ١٣ وبغية الطلب = ١٤ وابن الداودي = ١٥.

لقد كان الوزير المغربي شخصية نموذجية بين شخصيات تلك المرحلة المضطربة فكرياً وسياسياً في الدولة الإسلامية (٣٥٠ ـ ٤٥٠ هـ). وقد استطاع إحسان عباس تصويره بطريقة فذة في صراعاته السياسية والثقافية بحيث بدا الرجل حياً بلحمه ودمه وتناقضات شخصيته وظروف العصر الصعبة. ووقف

(١) نشرها الأب لويس شيخو بمجلة المشرق م ٢٠/٣٣ وما بعدها؛ بعنوان «مجالس إيليا مطران نصيبين». وقارن عنها: الوزير المغربي، ص ٩٩ ـ ١٠٤. وله رسالة في تهنئة مطران يعقوبي بالاسلام. قارن عنها ص ١٩٢ ـ ١٩٣، ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

(٢) الوزير المغربي، ص ٢٠٢ ـ ٢١٤ وفي الفقرة ١٦ من الكتاب ص ٢٠٦ أرى قراءة الفقرة على النحو التالي: والاستخدام بالكفاية لا بالعناية. والفقرة كلها اختصار لعبارة تُنسب في المصادر لأنوشروان أو الاسكندر، قارن بالعقد الفريد ١/٣٢ ـ ٣٣، وسراج الملوك ص ٤٦، وبدائع السلك ١/٤٨٩ وعيون الأخبار ١/١٠، ومروج الذهب ١/٢٩٠، وتذكرة ابن حمدون ١/٤٠٠، وتسهيل النظر ص ٢٩٢.

(٣) في الرسالة رقم ٥ ص ١٨٥ صحة البيت: ويُظلموا فترى الألوان مسفرة الخ.. والبيت من أبيات منسوبة لإبراهيم بن العباس الصولي في محاضرات الأدباء ١/٢، وجمهرة الأمثال ص ٣٤٦، والعقد الفريد ٢/٢٧٩، وغرر الخصائص ص ٣٦٨، وأدب الدنيا والدين ص ٢٤٥.

من وراء الأحداث أبو العلاء المعري يرقب ويراقب ويعتذر وربما كان أبو العلاء أو موقعه في قصة الوزير المغربي كلها هو الموقع الذي تصوره إحسان عباس لنفسه كواضع للسيرة المغربية. لكني ما أزال أرى أن إسماعيلية الوزير تفسر أكثر انتصاراته ونكساته كما تفسر التناقضات الواقعة في سيرته أو أكثرها. أما طبائعه الثقافية فتفسرها ثقافة الكتّاب التي سلّحه والده بها وهي ثقافة لها إيجابياتها الدعائية في سياق وظائف العصر لكنها لا تقارن بأي حال بثقافة أبي العلاء أو الباقلاني، كما أنها لا تقارن بثقافة رجل معاصر كبير هو أبو حيان التوحيدي. وأحسب أن مقارنة سريعة بين ظروف حياة ومصائر كل منهما كافية لبيان علل جانب مهمّ من جوانب نجاح الوزير المغربي وفشل الوحيد التوحيدي.



التجديد والإصلاح في الإسلام
خلال القرن الثامن عشر (*)

مراجعة صلاح ابراهيم

I

ظل القرن الثامن عشر، في رأي معظم المؤرخين والباحثين ـ الى عهد قريب ـ عصر ظلام واضمحلال، لم يجدوا فيه ما يستحق عناء البحث والدراسة، فأولوه قدراً ضئيلاً من اهتمامهم، وإن اضطروا إلى تناوله في إحدى مناسبتين، الأولى باعتباره خاتمة حقبة تاريخية بلغت ذروتها خلال القرن السابع عشر ببلوغ الدولة الإسلامية إلى أوج عظمتها التي بدأت تنهار تحت وطأة الامتداد الغربي، وتنامي النفوذ الروسي في الشمال، وتزايد الحضور الآسيوي في الجنوب. والثانية باعتباره مدخلاً الى القرن التاسع عشر، حيث بدأت حقبة جديدة في تاريخ العالم الإسلامي بتغلغل النفوذ الغربي في المنطقة، ودخول عناصر الحضارة الأوروبية الى مختلف مناحي الحياة العربية.

والكتاب هو إحدى المحاولات الحديثة لإمعان النظر في تاريخ العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر، واستكشاف ما انطوى عليه من جوانب مضيئة، حجبتها حالة من التردي السياسي والانكسار العسكري، وإحدى هذه

(*) Nehemiah Lentzion and John O. Voll (eds.), **Eighteenth- Century Renewal and Reform in Islam**, (New York: Syracuse University Press, 1987) 200 p.p

الجوانب هي الحياة الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر باعتبارها منبعاً لحركات التجديد والإصلاح.

يقع الكتاب في سبعة فصول، كتبها سبعة من الباحثين ـ من غير العرب ـ وتتصدره مقدمة ضافية بقلم نيهميا ليفتزيون وجون فول محررا الكتاب، وتتناول فصوله الدراسات الآتية على التوالي: خلفية الثورات الإسلامية في غرب أفريقيا، الفكر الإسلامي في غرب أفريقيا، جماعات الربط في شبكة العلماء الإصلاحيين، ثورة دراويش باب زويلة في مصر، مصطفى كمال البكري مصلح ومجدد الطريقة الخلواتية، مظاهر التفكير الإخباري، وأخيراً، نمو الهوية الإسلامية في البنغال.

وإذا كانت فصول الكتاب تبدو ـ الى حد ما ـ بعيدة الترابط، وأقوى ما يجمعها هو الرابط الزمني ـ أي حقبة القرن الثامن عشر، فإن مقدمة الكتاب عالجت باقتدار ما يصل بين أبحاثه من علاقات، وما يكمن فيها من مغزى مشترك، ليخدم ذلك كله ـ في النهاية ـ موضوع الكتاب، وهو ـ كما سبق القول ـ مظاهر الحياة الفكرية والثقافية في العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر.

ويمكن القول إن أهم إسهامات الكتاب، بما تضمنه من دراسات، هو إعادة الاعتبار للتاريخ الإسلامي في حقبة وصفت بالركود والظلام، وكشف ما تخللها من مظاهر حيوية للمجتمع وقدرة على الانبعاث والتجدد.

فحركة الإحياء التي شهدها المجتمع الإسلامي في العصر الحديث أواخر القرن العشرين، ليست سوى واحدة من فترات التجديد المثيرة، فقد مرت المجتمعات الإسلامية بفترات أخرى عدة، شهدت فيها مراحل من الانبعاث والتجديد أو الانكماش والركود، وكان القرن الثامن عشر (الثاني عشر بالتقويم الهجري) إحدى فترات الإحياء المميزة وما إن شارف القرن على نهايته حتى انتشرت عدة حركات نشطة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي.

II

المناخ التاريخي السائد

يمكن وصف المناخ التاريخي العام في القرن الثامن عشر بالمعقد، فكل منطقة من العالم الإسلامي كانت تكابد تغيرات على مستوى العالم، أو على مستوى العالم الإسلامي، أو المستوى المحلّي، وأبرز المعالم السياسية التي يمكن رصدها هي النظم الاستبدادية التي ترسخت في العصور الوسطى المتأخرة للفتح الإسلامي، وسيطرة الإمبراطورية العثمانية على معظم الأراضي العربية في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، ومعظم الشاطىء الأفريقي للبحر المتوسط، فضلاً عن معظم شبه جزيرة البلقان.

وتشتمل هذه الامبراطورية على دائرة واسعة من المناطق الإسلامية، تحيط بها دول قوية التأسيس، ومجتمعات ريفية ظل بعضها جزءاً من المجتمع الإسلامي بينما حظي البعض الآخر بصلات قوية بالمسلمين تفاوتت بين التجارة والهجرة والنشاط الإسلامي التبشيري.

ويمثل العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر صورة معقدة للعديد من التجارب، ذلك ان الإمبراطورية العثمانية أكبر وأشهر الإمبراطوريات كانت تعاني من الاضمحلال، ودخلت بعض مناطقها تحت سيطرة القوى غير الإسلامية، وفي الوقت ذاته، كان تأثير الإسلام يزداد داخل مجتمعات أخرى، وفي هذا المناخ بدأت بعض حركات التجديد والإصلاح في الظهور.

وفي القرن الثامن عشر كانت مكة والمدينة أكثر من كونهما الأرض التي تصبو إليهما قلوب المسلمين، فقد ارتحل إليهما عدد من العلماء ومحبي العلم من مختلف أنحاء العالم الإسلامي ليمارسوا التعليم أو ينهلوا من ينابيعه، وكان الطريق إلى هاتين المدينتين يمر عبر مراكز حضرية كبيرة تمتد إلى دائرة كبيرة حول شبه الجزيرة العربية، ففي الشمال توجد دمشق قاعدة قافلة الحج القادمة من الشام والتي تجتذب الكثير من الناس القادمين من الأراضي الإسلامية في المناطق الشمالية والوسطى، أما الحجاج القادمون من الهند وجنوب شرق آسيا فيأتون الى الحجاز

عبر اليمن، وهؤلاء القادمون من المغرب وغرب أفريقيا فيأتون دائماً عبر مصر. وهكذا، كانت دمشق في الشام، وزبيد في اليمن، والقاهرة في مصر، مراكز هامة للتعلم، كما وأنها بوابات العبور الى الحرمين المقدسين في مكة والمدينة، وكانت هذه المراكز الى جانب مكة والمدينة تشكل دائرة داخلية للعالم الإسلامي، ومقراً لحركات فكرية بارزة.

انخرط عدد من العلماء والدارسين في الحياة الثقافية لعصرهم، حتى وإن كان مصدرها مناطق خارج هذه المنطقة المركزية الأساسية، فقد جاء بعض أشهر مفكري القرن الثامن عشر من الهند وكردستان، وتمتع مريدو العلم ومحبو الثقافة والفكر القادمون من شتى المناطق بفرصة التفاعل مع مفكري القلب، وفي القرن الثامن عشر كان هؤلاء المريدون المحبون للعلم يحملون الى بلادهم روح الانبعاث الإسلامي، وبهذه الطريقة، من القلب الى التخوم، نمت أنماط من العلاقات والتفاعلات التي شكلت أساساً لحركات الإحياء والتجديد في القرن الثامن عشر.

III

معالم التجديد والإصلاح

التجديد والإصلاح من أهم معالم التجربة التاريخية للإسلام، وأهم شق في رسالة المؤمنين هو تحقيق الوحي الإلهي في الشؤون الحياتية العملية للمجتمع الإنساني، فالإسلام لا يعلمنا فقط ان إدراك الله (سبحانه وتعالى) ممكن في هذا العالم، ولكن هذا الإدراك هو بدقة واجب كل رجل وامرأة في أي مكان وفي اللحظة الآنية، وبهذا المعنى المتسع فإن الإصلاح هو لبّ إيمان كل مسلم وفعله، وفي الوقت ذاته، هناك تباينات شاسعة بين المسلمين فيما يرونه إصلاحاً، اعتماداً على ما يعتقدونه ضرورياً لهم أن يفعلوه في أي إطار تاريخي أو اجتماعي.

فداخل التاريخ الإسلامي، من الممكن أن ترى تقليداً راسخاً بالتأكيد على

الحاجة إلى التطهر وإحياء الولاء الشديد لأصول الإيمان، وهـذا منحى واحد فقط من التعبير الإسلامي، وهناك توتر دائم بين دعاة الإصلاح بعضهم وبعض، أو بينهم وبين غيرهم من المسلمين، فكلٍ يحاول الإقناع بأن إسلامهم يعكس بدقة حاجات إيمانهم، وعلى مدى القرون، أخذت جهود التجديد والإصلاح عدّة أشكال عكست الظروف الخاصة بالزمان والمكان.

لقد تأثرت حركات التجديد والإصلاح الإسلامي في القرن الثامن عشر بنموٍّ الشخصية الإسلامية وخاصة في تلك المناطق التي يعيش المسلمون فيها في حالة من التعايش مع معتنقي ديانات أخرى، مثل الهند والبنغال وأندونيسيا والصين وغرب أفريقيا، وانعكست حركية المجتمعات الإسلامية في انتشارها جغرافياً وبتزايد عدد المعتنقين الجدد للإسلام، وتحقق الكثير من ذلك بفضل القدرة على التكيّف مع الظروف المحلية، وفي هذه الحالة فإن الفكر الإصلاحي يأتي استجابة لهذا التعايش المفتوح مع الخصوصية المحلية، وتتجلى هذه العملية في مناطق التخوم للعالم الإسلامي. وهناك حالات أخرى يخلق فيها هذا التعايش مشاعر عامة عميقة بالهوية الإسلامية، ويصبح الشعور بالتميز الطائفي أكثر قوة، خاصة خلال الانتشار، أو عندما يبدو أنه مهدد بنمو العناصر القوية غير الإسلامية في المجتمع، وقد شهدت هذه الأشكال من ردود الفعل نمواً خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

لقد ارتبطت دعوات الإصلاح والتجديد الإسلامي في القرن الثامن عشر بانتشار وتجذّر الإسلام في المناطق الريفية، ففي غرب أفريقيا انتشر الإسلام على أيدي دعاة الاسلام الذين عايشوا شعوب المنطقة وتأقلموا مع ظروفهم وثقافاتهم، ووجدت حركات الإصلاح قاعدة جماهيرية واسعة في المناطق الريفية حيث انتشر النظام الاقطاعي وساد أنحاء أفريقيا الغربية، فقاد رجال الدين سكان الريف إلى حركات معادية للأنظمة التقليدية القائمة ولرجال الدين التقليديين، وتحول رجال الدين الريفيون إلى قادة يتميزون بالصلابة، وبسبب ما واجهوه من عداء السلطات الحكومية ورجال الدين التقليديين، انعزلوا في الريف على رأس حركاتهم الإصلاحية متجنبين بذلك الصدام المباشر مع

الحكومة ورجالها ورفضوا إغراءات الوظائف الرسمية، ومحاولة رشوتهم ليخففوا من مطالبهم (مثل سليمان بال من منطقة فوتا تورو)، ومع تطور الزمن أصبحت هذه الحركات مراكز تعليمية لتلقين أصول الدين، واعتمد بعضها التنظيم العسكري لحماية وجودها (خاصة في السنغال وغامبيا)، ومن هؤلاء القادة الشيخ عبد القادر الذي قاد أول دولة إسلامية في غرب افريقيا.

ومرت البنغال بتجربة مماثلة، فقد جاء انتشار الإسلام ضمن عملية بطيئة وغير مبرمجة وفي بلاد بعيدة كل البعد عن المفاهيم الإجتماعية الإسلامية وذات ثقافة مختلفة كلية، وتزامن مع انتشار الاهتمام بالاقتصاد الزراعي، وبسبب اهتمام الدعاة المسلمين بالمناطق الريفية فقد اهتموا أيضاً بالزراعة وبدأت بعض الأفكار الجديدة بالظهور هناك (مثل الابتعاد عن عبادة البقرة التي أصبحت تستخدم في الزراعة، وتغيير الأسماء الى إسلامية). لقد توجه الإسلام هناك الى معاداة رجال الدين الأشراف الذين كانوا يدعون الوساطة بين الله والإنسان، ولذلك لاقى الترحيب وفقد الأشراف سلطتهم وبدأت عملية الأسلمة (التحول الى الإسلام)، ورغم ما واجهته هذه العملية من تعثر لاحق، فإنها كانت أساساً للحركات الإصلاحية التي ظهرت بعد ذلك في البلاد.

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار الإسلام، كتابة التعاليم الدينية باللغات المحلية لضمان وصولها الى قاعدة أوسع من أهالي الريف، وقد عثر على أول مخطوطة كتبت بلغة بلاد الهوسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وتشير دلائل محلية الى وجود كتابات سابقة في القرن السابع عشر. وجاء استخدام الخط العربي في كتابة اللغات المحلية تطوراً ثورياً، وأدى هذا الى تعاطف الفلاحين مع قادتهم الدينيين الناطقين بلغاتهم الأم التي استخدمت بشكل واسع في نظم الشعر الصوفي (مثل القصيدة القادرية التي كتبها عثمان دان فوديو) مما أدى الى انتشار الأفكار الصوفية ونجاح الدعوات الجهادية. وفي الهند انتشرت بعض أفكار الصوفية في المناطق الريفية من خلال قصائد روحية باللغة العامية المحلية، ومن المدهش أن أفضل القصائد الباكرة باللغة الاردية أو السندية أو البنجابية أو الباشتو أو البنغالية، عاشت إلى القرن الثامن عشر.

وإلى جانب عامل الانتشار في المناطق الريفية وتأثيره في نمو الحركات الإصلاحية، كانت طبيعة النظام الاقتصادي القائم على الرق من العوامل التي هيأت لنمو حركات التجديد والإصلاح، فقد حرم الإسلام استعباد المسلمين وشجع على تحرير غير المسلمين، ولما كانت تجارة العبيد منتشرة في أفريقيا خاصة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، فقد وجد فيها الإصلاحيون أرضاً خصبة لازدهار أفكارهم.

ومما ساعد على انتشار الإسلام ونمو حركات التجديد والإصلاح رواج الأفكار الصوفية، فمنذ القرن الثالث عشر وفي أعقاب كارثة الغزو المغولي التي بدت وكأنها نهاية دولة الإسلام، انتشرت التعاليم الصوفية لابن العربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠) وعززت تعاليم ابن العربي غير الزمنية وغير المرتبطة بالشؤون السياسية من ميل الصوفيين إلى الانسحاب من عالم السياسة، وكانت هذه الفترة أيضاً هي حقبة الانتشار الناجح للإسلام في أفريقيا، وجنوب شرق آسيا، وشكلت صوفية ابن العربي قاعدة التكيّف مع الديانات الأخرى والتأليف بين الناس على اختلاف أجناسهم وعقائدهم. وفي القرن الثامن عشر كانت الطرق الصوفية منتشرة في أرجاء واسعة من العالم الإسلامي واتسمت بالعالمية ومتانة العلاقات الشخصية بين شيوخها، وأسهمت الحركة الصوفية بتعاليمها الروحانية في تعزيز الحركات الجهادية والإصلاحية، وكانت مصدراً لإلهام قادتها.

وساعد على انتشار الإسلام التحديد الواسع والشامل للمسلم، فالمسلم هو من ينطق بالشهادتين، ومع ذلك فإن الإصلاحيين بحثوا في الفصل بين المسلم وغير المؤمن، وبالنسبة إليهم فإن هؤلاء الذين يدعون أنهم مسلمون ولكنهم على ارتباط بعقائد وممارسات غير إسلامية ـ حسب اعتقاد الإصلاحيين ـ فإنهم غير مؤمنين. وهكذا فإن تعبير «التكفير»، أي اعتبار شخص ما كافراً أو غير مؤمن، يعد ضرورياً للمجاهدين المسلمين، ذلك أن الجهاد يعلن فقط ضد الكفرة وبالنسبة للوهابيين وبعض دعاة القرن الثامن عشر فإن تقديس الأضرحة

وطلب الشفاعة من الأولياء الموتى وغير ذلك من ممارسات دينية شعبية، تعتبر أسباباً قوية للتكفير.

ويعتقد بعض الدعاة أنه من الضروري للمسلمين أن ينأوا بأنفسهم عن المجتمعات غير الإسلامية، وتعكس هذه الهجرة تجربة الرسول محمد ذاته الذي غادر مكة الوثنية إلى المدينة في الهجرة الأولى وقد وجد في ذلك بعض الإحيائيين - مثل عثمان دان فوديو - واجباً على كل مسلم صحيح الإسلام.

وإذا كانت بعض حركات التجديد والإصلاح قد أحرزت نجاحاً في دعواتها وأثّرت في مجتمعاتها (مثل الحركة الوهابية في المملكة العربية السعودية) فإن بعضها الآخر أخفق في تحقيق أي أثر ملموس في محيطها الاجتماعي، ويرجع ذلك إلى القيود الاجتماعية والأحوال المحلية، ومثال ذلك ما حدث من ثورة أحد الأصوليين الأتراك في مصر الذي تمكن من تجنيد بعض الأتباع وهاجم دراويش جامع المؤيد، ولكن سلطات الأمن - آنذاك - أسرعت الى محاصرة الاضطرابات وقمعها.

وتميل حركات التجديد والإصلاح في القرن الثامن عشر للتشديد على أصالة (صحة وموثوقية) التقاليد الإسلامية بعبارات حصرية أكثر منها شاملة، وكانت هذه الحركات مراراً في حالة مقاومة للمساومة والتكيّف مع التقاليد الأخرى، وقد أعطى بعض الدارسين صفة «الأصولية» لهذا النوع من الإصلاح، وهناك جدل حول مدى ملاءمة الصفة يمكن مناقشته، ولكن مهما كانت الصفة التي تعطى فإن هناك قدراً من الصرامة والتزمّت ينسب إلى حركات التجديد والإصلاح في القرن الثامن عشر.

وهناك مظهر آخر لحركات التجديد والإصلاح في القرن الثامن عشر، وهو التطابق الصامت لهذه الحركات مع الإسلام السني، وعلى سبيل المثال فإن إدراك أهمية أفكار ابن تيمية قصر مظاهر استمرارية التجديد على الجماعات السنية، وقد أثّر ذلك في الاتجاهات المتأخرة لجهود الانبعاث الإسلامي. ولا ينفي ذلك وجود حركات تجديد داخل الاسلام الشيعي، ولكنه يتخذ شكلاً مختلفاً،

وعموماً يمكن ملاحظة كثير من التماثل بين حركات الشيعة والسنّة، ففي كلا الجانبين نجد تأكيداً على أهمية دراسة الحديث، كما أن هناك اهتماماً مشتركاً بتحديد الاتجاه الملائم نحو الطرق الصوفية.

وهناك أيضاً اختلافات بين الفريقين، ومن أهم القضايا الخلافية مسألة الاجتهاد، فيرى مفكرو الشيعة أن المناقشة حول الدور الصحيح للاجتهاد مهم وقت غياب الإمام، ولكن الأمر ليس كذلك عند السنة، كما أن المفكرين الشيعة لديهم أدبيات وتراث تقليدي إضافيان يستمدون منهما تعاليم وأفعال الأئمة، كما توجد اختلافات متباينة فيما يتعلق بالمفاهيم السياسية. ورغم أن الاهتمام بأفكار ابن تيمية ليس مشتركاً، فإن هناك اهتماماً مشتركاً بتعاليم ابن العربي.

IV

حركات التجديد والإصلاح في ضوء التجربة التاريخية

يمكن وصف القرن الثامن عشر، وفقاً للمفاهيم العسكرية والسياسية، بأنه حقبة اضمحلال العالم الإسلامي، ومع ذلك، كان ذلك القرن حقبة استمرار بل وازدياد التفاعل العالمي للعالم الإسلامي، ففي الوقت الذي كانت فيه القوات العثمانية تفقد المعارك أمام الجيوش الأوروبية، كان العلماء المسلمون يجوبون أرجاء عالمهم التقليدي متجاوزين الدائرة الإسلامية، وناشرين عقيدتهم، وزاد التجار المسلمون والمدرّسون من تأثير الإسلام في أفريقيا وجنوب شرق آسيا، وحققت الهجرة والأنشطة الاقتصادية الأخرى زيادة في أعداد المسلمين في مناطق أخرى مثل البنغال، كما كان للطرق الصوفية تأثير واسع في انتشار حركة الانبعاث الإسلامي.

لقد كانت الطرق الصوفية منتشرة وتحكمها عوامل العالمية والروابط الشخصية القوية بين شيوخها، وكان لها إرث تاريخي طويل، إذ بدأت في الانتشار منذ القرن الثالث عشر مستلهمة تعاليم ابن العربي، وفي القرن الذي

أعقب موت ابن العربي، تعرض فكره لنقد شديد على يد ابن تيمية، فقد اعتقد ابن تيمية أن ابن العربي فتح المجال أمام كفر شديد لينتشر داخل المجتمع الإسلامي، وأرسى ابن تيمية قاعدة فكرية قوية من أجل نمط أكثر شمولاً من التجديد الإسلامي، وتردد صدى نقد ابن تيمية لابن العربي في القرن الثامن عشر، فظهرت أنماط من الفكر التجديدي والإصلاحي على مسافات متباينة من أفكار ابن تيميّة، فظل بعض أهم الشخصيات من شبكة المفكرين الإحيائيين المسلمين تحت تأثير ابن العربي (مثل ابراهيم البكري، عبد الرؤوف السنكيلي، عبد الغني النابلسي، مصطفى البكري، أحمد سر هندي)، ومع ذلك كان هناك قدر من الابتعاد عن اتجاه ومزاج ابن العربي وبميلٍ أكثر نحو فكر الغزالي، ونشطت حركات التجديد داخل مناخ إعادة صياغة التقاليد الصوفية التي كانت مستمرة غالباً في استخدام مصطلحات ابن العربي، أما النبذ الكلّي للصوفية في القرن الثامن عشر فكان استثناءً على الوهابيين الذين ذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه ابن تيمية.

وتبنّت الطرق الصوفية الإصلاحية الجديدة اتجاهاً إيجابياً نحو الانخراط المباشر في شؤون العالم، وبحث بعضها في معضلة إحداث تغيير في المجتمع من خلال جهود الإنسان بدلاً من انتظار يوم الحساب في الآخرة، وكانت تلك هي التربة الخصبة لحركات الجهاد السياسية التي كانت إصلاحية أكثر منها داعية الى الهداية، وأصبحت الطرق الصوفية أداة للإصلاح الاجتماعي والتعبئة الجماهيرية، وأكثر قدرة على الاتصال والتعبير بوضوح عن آلام الناس، ولم تكن جميعها ـ من الناحية السياسية ـ جهادية، ولكنها كانت تملك بناءً منظماً وقيادة تشد الجماهير، وتحوّل بعضها الى الجهاد تحت تأثير ضغوط داخلية وخارجية.

وتعد الطريقة النقشبندية واحدة من أكثر الطرق الصوفية حركية في الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي، ولها تعاليم إصلاحية استقطبت الأنصار والمؤيدين، ويوجد في الهند واحد من أبرز فروعها الإحيائية أحد قادته القدامى أحمد سرهندي، وتوجد لها فروع أخرى تختلف مع أتباع سرهندي ولكنها تهتم في الوقت ذاته بإعادة بناء المجتمع من الناحية الأخلاقية، وقد أعاد إحياء هذه

الاهتمامات بعد إعطائها أساساً فكرياً متيناً الشيخ ولي الله في القرن الثامن عشر، وقد تحولوا الى الجهاد على يد أحمد بارلي وهو تلميذ الشيخ عبد العزيز ابن الشيخ ولي الله.

وفي القرن التاسع عشر، أسهمت الطريقة النقشبندية في حركات جهادية (مسلحة) في الصين وكردستان وأفغانستان وداغستان، وثار جدل في الآونة الأخيرة، حول تشجيع شيوخ الطريقة النقشبندية وتأييدهم السلطان محمود الثاني في محاولاته الجريئة للتخلص من الإنكشارية كجزء من إصلاحاته في الإمبراطورية العثمانية.

وبالمثل، وبشكل موازٍ للنقشبندية، نشطت الطريقة الخلواتية في الأجزاء الغربية من العالم الإسلامي، ومع تبني القادة العلماء في الإمبراطورية العثمانية لهذه الطريقة، أحرزت انتشاراً واسعاً، وتميزت الطريقة الخلواتية في مصر بكثرة أعضائها الأتراك، وليس واضحاً تماماً دور الطريقة الخلواتية في التجديد الإسلامي خلال القرن الثامن عشر، وكان أحد أبرز شخصياتها في السلطة ـ في ذلك الوقت ـ هو الشيخ مصطفى البكري (١٧٤٩ ـ ١٦٨٨) وهناك جدل حول دوره في بعث وإحياء الطريقة الخلواتية، ومع ذلك فمن المعروف أنه جاب منطقة شرق البحر المتوسط على اتساعها، وأن تأثير الطريقة الخلواتية قد امتد كثيراً على يد خلفائه، وأبرزهم الشيخ محمد سالم الحفني (المتوفى سنة ١٧٦٧، ومحمود الكردي (المتوفى سنة ١٧٨٠)، وأحمد الدردير (المتوفى سنة ١٧٨٧) وعبد الله الشرقاوي (المتوفى سنة ١٨١٢)، وقد استطاع هؤلاء الخلفاء باعتبارهم علماء بارزين في الأزهر، أن يقدموا الطريقة الخلواتية إلى المجتمع المصري، وتأثر بها عدد من الشخصيات الهامة من شبكة الأتباع الذين مروا عبر القاهرة وانتشروا في أفريقيا ومختلف مناطق البحر المتوسط. وكان للطريقة الخلواتية دور هام في تحريك وظهور طرق جديدة في مناطق عدة، فظهرت الطريقة الرحمانية والطريقة التيجانية في المغرب، والطريقة السمانية في السودان وحوض المحيط الهندي.

لقد كان القرن الثامن عشر حافلاً بتيارات الفكر التجديدي الإصلاحي

الإسلامي، فانتشرت في بقاع العالم الإسلامي مختلف حركات البعث والإحياء، أغنتهـا شخصيات بارزة من العلماء والمفكرين الإسلاميين الذين تربـطهم شبكة متينة من العلاقات عبر الـطرق الصوفيـة أو الصداقـة الشخصية. ويعتـبر القرن الثامن عشر هو زمن وضع أسس التجارب الإسلامية في الحقبة الحديثـة، ويمكن رصد ذلك بدقة في ثنايا حركات محددة اتسع تأثيرها خلال القـرن الثامن عشر، فالحركة الوهابية ذات الجذور التجديـدية في القـرن الثامن عشر هيـأت الأساس لبناء المملكة العربية السعودية في القرن العشرين، والطريقة السنوسيـة التي تمتد جـذورها الى الحـركة التجـديديـة في القرن الثـامن عشر، كانت قـاعـدة إنشـاء المملكة الليبية سنة ١٩٥١، ويمكن ملاحظة تنظيـمات أخرى ذات جـذور ملهمة في القرن الثامن عشر ساعدت في تشكيل المفاهيم السيـاسية للقـرن العشرين في شمال أفريقيا ونيجيريا والسودان والصومال وجنوب آسيا.

V

قسمات مشتركة في حركات التجديد والإصلاح

لحـركـات التجـديـد والإصـلاح في القـرن الثـامن عشر قسـمات مشـتركـة واضحـة، فهي تتّسم بالاستمـراريـة، وبشكـل مـا نجـد أنها قـد تـطورت عن حركات الإحياء الإسلامي المبكرة السابقة لها، وبطرق عديدة فإن هذه الحركات تمثل ذروة التطورات في القرون المبكرة. وفي الوقت ذاته أمـدت حركـات القرن الثامن عشر العصر الحديث بأسس مميزة لحركات التجديد الإسـلامي، ووجدنـا أمثلة واضحة لذلك في الحركة الوهابية والطريقة السنوسية، كما ويمكن ملاحـظة تطور غير مباشر للقواعد التاريخية للحركات القومية والإصلاحيـة المتأخـرة، عن حـركات التجـديد. وكثـير من التطورات التـاريخية نجـد لها جـذوراً في المـاضي الإسلامي، فالانتشـار الإسلامي في البنغـال أو التطورات الفكـرية في إيـران لا تبدأ مفاجأة عام ١٧٠٠، وبـالمثل فـإن الأنشطة التجـديديـة التي شهدهـا القرن الثامن عشر لا تتوقف فجاة عام ١٨٠٠ ليحل محلها المصلحـون الجدد، وتجـربة عثمان دان فوديو تُعد مثالاً جيداً للاستمرارية في القرن الثامن عشر.

لقد كان زمن تطورات هامة، أمدنا بذروة تجربة المسلمين في العصور الوسطى، وأساس التطورات الحديثة، و«الذروة والأساس» يتضمنان معنى أكبر بكثير من «الخاتمة والبداية»، فتجارب المسلمين في القرن الثامن عشر لها وشائج مباشرة بالماضي والمستقبل.

وهناك سمة أخرى بارزة لحركات التجديد والإصلاح في القرن الثامن عشر، وهي ما يجمعها من تجارب مشتركة تعليمية أو بطريق التأثر، وكانت تربطهم صلات قوية بأساتذتهم الذين تعلموا عليهم الحديث والتصوف، وتجمعهم عضوية مشتركة في جماعات الطرق الصوفية، ويبدو أن علاقاتهم وتفاعلهم فيما بين بعضهم البعض أو بينهم وبين أساتذتهم خلقت نمطاً دؤوباً وصلباً من الدارسين. ومثال ذلك الشيخ عثمان ب. فودي الذي أعلن حركته الإصلاحية سنة ١٨٠٤ ضد حكام دولة غوبر (نيجيريا حالياً) فقد تعلم وأخوه عبد الله وخالهما الحاج محمد ب. راج الحديث الشريف على يد البكري، وخلال زيارة الحاج محمد لمكة تعلم على يد عبد الحسن السندي الذي كان قد تتلمذ بدوره على يد محمد حيا السندي أستاذ محمد بن عبد الوهاب. لقد جمعت هؤلاء وغيرهم من العلماء والتلاميذ والمريدين شبكة غير رسمية من العلاقات القائمة على حب المعرفة، وكانوا يتمتعون بعقلية تجديدية كانت أساساً لعلاقات قوية بين مختلف الحركات الإحيائية التي ظهرت خلال القرن الثامن عشر.

وداخل شبكة العلاقات تلك لعبت بعض الشخصيات بل والعائلات دور الموصل أو الناقل أو الجسر بين مختلف الحركات والأفكار وتعد عائلة المزجاجي في اليمن من النماذج ذات الدلالة في هذا المجال.

لم تكن عائلة المزجاجي في اليمن من العائلات الشهيرة جداً في القرن الثامن عشر، وقد جاءت عائلة المزجاجي من منطقة زُبيد واستقرت في بلدة مزجاج، وتضم العائلة عدداً من الأعضاء الموقرين الذين أولوا دراسة الحديث والتصوف قدراً كبيراً من اهتمامهم على مدى أجيال عدة، وتبادلوا العلاقات مع العديد من علماء المسلمين منهم: إبراهيم القرآني في المدينة المنورة، وهو أحد

معلمي المدينة في القرن الحادي عشر الهجري ارتبط بالمعلم الصوفي أحمد القشاش وأصبح خليفته. ومحمد القرآني وهو ابن إبراهيم القرآني وعرف باسم محمد طاهر. ومحمد حياة السندي الذي جاء من بلاد السند (في الهند)، تتلمذ على يد مؤسس الحركة الوهابية وكان معلماً للحديث وشيخاً في الطريقة النقشبندية. ومحمد مرتضى الزبيدي وهو أحد أهم علماء أواخر القرن الثامن عشر، تتلمذ على يد شاه ولي الله في الهند وعلى يد المزجاجيين في زبيد باليمن ومنها اشتق اسمه. عائلة الأحدل، وهي عائلة يمنية من أتباع المذهب الشافعي، عرف منها عبد الرحمن الأحدل (مفتي بلدة زبيد) ثم يحيى الأحدل وابنه سليمان وحفيده عبد الرحمن. وتعطينا عائلة المزجاجي بعض الملامح الهامة لشبكة العلاقات في القرن الثامن عشر، ويبدو ان دراسة الحديث الشريف والانضمام للجماعات الصوفية كانا من الروابط الهامة التي تجمع أعضاء الشبكة، ولعب المزجاجيون كجماعة ربط دوراً هاماً في هذه الشبكة. ومن خلال دراسة العلاقات العلمية والثقافية بين ثلاثة أو أربعة أجيال من عائلة المزجاجي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، يمكن القول إنهم كانوا على صلات بشخصيات إصلاحية إسلامية كبيرة في تلك المرحلة، لقد كانوا في بعض الأحيان معلمين بارزين ذوي نفوذ وتأثير، وفي أحيان أخرى كانوا تلاميذ، وأهم ما يمكن رصده من خلال دراسة تجربة هذه العائلة، هو وجود درجة عالية من التفاعل بين فئة العلماء والمفكرين الإسلاميين على مدى اتساع العالم الإسلامي.

VI

قضايا منهجية

التجديد والإصلاح هما مسعيان فطريان في أي مجتمع، فإذا تطابقت كل أجزاء النظام الاجتماعي في المجتمع مع المقاييس التي يتصورها الإصلاحيون فلن تكون هناك حاجة الى الدعوة للإصلاح، وحركات التجديد والإصلاح تمثل شكلاً من أشكال التحدي للأشياء «كما هي عليه»، ومن هنا فإن طبيعة هذه الحركات تتأثر بشدة بالأحوال القائمة في المجتمع، ويرتبط نجاحها بمقدار

إقناعها معظم الناس بما يجب عمله، ومصيرها الفشل عندما تكون قوى النظام القائم غاية في الصلابة أو أن تكون غير قابلة للتغيّر.

ونموذج الشخصية الإحيائية يأخذ أشكالاً مختلفة، وأحد محددات النموذج هو صعوبة تحديد مدى النجاح، فقد تكون هناك حركات حسنة التنظيم بما يوحي بالنجاح ولكنها في الوقت ذاته قد لا تدعو الى التجديد والإصلاح، وربما لا يبدو النجاح في الحال إذ قد يأتي إلهاماً يظهر تأثيره في المستقبل.

والنموذج النمطي للتجديد والإصلاح تكتنفه أيضاً بعض المحددات التي يصعب إدراكها. فمن السهل استخدام المفهوم ليشمل كل شيء يتضمن التأكيد على الهوية الإسلامية أو الذي يتوافق مع مفهومات أساسية معينة للنموذج مثل دراسة الحديث الشريف، ولكن إمعان الدراسة في بعض الحركات الاجتماعية والسياسية التي تبنت التأكيد على الهوية الإسلامية يكشف أن هذا التوجه لم يكن نتيجة حركات التجديد والإصلاح الإسلامية، وحالتا البنغال والسودان تعطيانا دليلاً على مثل هذه الصعوبات، فالحركات الاجتماعية السياسية في السودان خلال القرن الثامن عشر دعت الى الإحياء الإسلامي وكان ذلك بسبب تغيرات اجتماعية اقتصادية كبيرة دفعت بفئات وجماعات جديدة إلى صدارة المجتمع، وربما مهد التأكيد على الهوية الإسلامية الطريق لنجاح هذه الحركات، ولكنها لم تكن - في حد ذاتها - تجربة إحيائية حسب النموذج النمطي للقرن الثامن عشر.

ويمكن أن نخلص من ذلك كله، بأن مفهوم النموذج النمطي لحركات التجديد والإصلاح في القرن الثامن عشر، لا يجب أن يؤخذ بمعنى أن كل تجربة إسلامية نشطة في تلك المنطقة، تندرج تلقائياً تحت النمط، ومن المهم جداً فهم حدود النمط وإمعان النظر قبل التعميم في الحكم.

* * * * *

إن فهمنا للتجربة الإسلامية في القرن الثامن عشر ما زالت محدودة، وفي الماضي القريب كان الباحثون في العالمين الإسلامي والغربي على اتفاق شبه كامل على أن التاريخ الإسلامي في القرنين السابع عشر والثامن عشر دخل نوعاً من

العهود المظلمة أو مرحلة من الانحطاط بلغت الدرك الأسفل خلال القرن الثامن عشر، وأنه بعد زمن الظلام والانحطاط جاء القرن التاسع عشر ليشهد جهوداً إصلاحية ضخمة نتيجة الاحتكاك والتفاعل بالثقافة والحضارة الغربيتين. وغالب الظن أن هذا الرأي جاء نتيجة رؤية العالم الإسلامي خلال تلك الحقبة من منظور التشابكات القديمة لتجربة الإمبراطورية العثمانية، والتركيز على الاهتمام بالتاريخ السياسي أو العسكري. ولعل التغيّر في وجهة النظر تلك قد نتج عن توسع الباحثين المعاصرين في التحليل التاريخي وتجاوز الاهتمامات التقليدية العسكرية والسياسية الى دراسة الجوانب الاجتماعية والدينية من التاريخ.

وهناك عامل آخر ساعد على تغيير الصورة القديمة وهي الإدراك المتزايد بحقيقة أن العالم الإسلامي هو أكثر من الشرق الأوسط، وعلى سبيل المثال قدم الباحثون في ميدان تاريخ غرب أفريقيا صورة عن الحياة الإسلامية تختلف تماماً عن تلك التي رسمها مؤرخو الإمبراطورية العثمانية.

وعموماً لم يعد هناك الاتفاق الجلي ذاته حول تجربة العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر، وزادت القناعات بأن حالة الظلام والانحطاط قد بولغ في تصويرها، وبأن التجارب التجديدية للقرن الثامن عشر كان لها تأثيرها على التطورات الحديثة، وأصبح التفاعل بين وجهات النظر الإسلامية والمفاهيم الغربية الحديثة أحد أهم الموضوعات في الزمن الحديث، ولم تعد هناك ضرورة للافتراض بأن هناك تعارض بين الثقافتين، ففي العهود الماضية تمكّن المسلمون باقتدار من ابتداع تركيبات حضارية بالغة التأثير كنتاج لتفاعل مماثل، ويبدو ممكناً الوصول إلى تركيبات مماثلة عبر جهود متكاملة مماثلة، وتمثل تقاليد القرن الثامن عشر التجديدية والإصلاحية أسلوباً خاصاً للتفاعل الحضاري والثقافي يمكن اتباعه..

لقد كان القرن الثامن عشر زمناً معقداً، وكان حقبة جهود هامة للتجديد الإسلامي، كما كان في الوقت ذاته زمن الاضمحلال لكيانات سياسية معينة،

إنه زمن يستحق الفحص والدراسة كشيء أكثر من مجرد خاتمة مرحلة من العصر الإسلامي الوسيط المزدهر، أو مقدمة لمرحلة من النهضة والاضطراب في العصر الحديث.

ومرة أخرى، فإن الكتاب بما حواه من بحوث ودراسات هو محاولة رائدة لاستكشاف جوانب خافية في تاريخ العالم الإسلامي في حقبة مليئة بالتعقيدات والغموض، ولعل الوقت الحالي مناسباً لمزيد من الدراسات والأبحاث عن تلك الحقبة، خاصة بعد أن أصبحت في متناول اليد، مراجع ومصادر عديدة، ظلت حبيسة المخازين والأضابير عهوداً طويلة، ولعل ما سجله الباحثون في الكتاب المعني، من ملاحظات وما أثاروه من تساؤلات يشكل بداية جيدة للبدء في ارتياد هذا المجال الذي لم تنجلي خفاياه كلها بعد، ولعله جدير بالتسجيل، أنهم جميعاً لم ينتهوا في دراساتهم الى نتائج باتت قاطعة، بل سجلوا أن ما انتهوا إليه إنما استند الى ما جمعوا من معلومات، وما حصلوا من معطيات، وتركوا الباب مفتوحاً أمام مزيد من الدراسات، وحددوا بعض الجوانب الغامضة التي تستحق البحث والاستقصاء.



علائق الفقيه والسلطان في التجربتين العثمانية والصفوية/القاجارية (*)

مراجعة رضوان السيد

عندما قامت الدولتان العثمانية ثم الصفوية، كانت الأمة الإسلامية قد عاشت تجربةً ثقافيةً وسياسيةً طولها زُهاء السبعة قرون. ومن هنا فإنّ الجديد لدى الأسرتين الجديدتين في الثقافة والسياسة لم يكن كبيراً. إذ وقعتا ـ كما يُثبت الدكتور وجيه كوثراني؛ ضمن مواريث التقاليد التي أرستْها الدول السلطانية السابقة؛ من حيث القيام والتنظيم في نطاق العصبية ومجالها؛ كما أوضحه ابن خلدون؛ ومن حيث الآيين والرسوم في نطاق الرؤية المتوارثة لتقاليد المُلْك الساساني القديم (حسب رؤية الوزير السلجوقي نظام المُلْك في كتابه المعروف: سياسات نامه). بيد أن الجديد لم يكن غائباً تماماً. إذ إنّ العصبية السياسية للدولتين حملت «دعوة» (بالشروط الخلدونية أيضاً) هي الطريقة البكتاشية عند العثمانيين، والطريقة الصفوية عند الصفويين. والجديد أيضاً على المستوى الثقافي/ الديني اتجاه الدولتين في تنظيمهما الداخلي، وفي الصراع بينهما الى استخدام العلماء بشكلٍ ما كان له الوضوح نفسُهُ لدى السلاجقة أو الإيلخانيين أو المماليك. وهكذا وضعت الدولة العثمانية المذهب الحنفي السنّي في واجهتها الأيديولوجية؛ بينما وضع الصفويون المذهب الشيعي الإثني عشري في

(*) وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان: دراسةٌ في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية ـ القاجارية (منشورات دار الراشد، بيروت ١٩٨٩)، ٢١٢ ص.

واجهتهم. وإذا كان ظهور الدولتين نتاج تطورٍ طويلٍ على المستوى السياسي، ومستوى صراع العصبيات؛ فإن علائق الفقهاء برجالات الدولتين كانت لها مواريثُها أيضاً. فقد درس المؤلِّفُ اتّجاه الفقهاء السنة (وعلى رأسهم الماوردي/ت ٤٥٠ هـ) إلى الاعتراف «بسلطة الضرورة» أو الأمر الواقع؛ ومصير الفقهاء الشيعة منذ الإيلخانيين الى تبادُل التأييد والنُصْرة مع المسيطرين. ويلاحِظُ المؤلِّفُ أنّ بدايات الدولتين شهدت استقلالية «نسبية» لفئاتٍ من العلماء آثروا الزُهد والاعتزال أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لكن ذلك اختفى في المجال العثماني مع تأسيس منصب «مشيخة الإسلام» الذي ضبط كل شيء ضمن مصالح الدولة؛ وتضاءل في المجال الصفوي مع اتجاه الدولة لتشديد قبضتها على المجتمع بالداخل، واستخدام الطاقات في الصراع مع العثمانيين. والمُلاحَظُ أنّ الدولتين اتجهتا للاستغناء عن خدمات الصوفية بعد استقرار السلطة لكلٍّ منهما، والتعاوُن مع الفقهاء (أهل الحلال والحرام) الذين كانوا أوضح وأفعل في إعطاء إجراآت السلطة مشروعيةً في حالاتٍ معيّنة.

بيد أنّ علماء الصفويين والقاجاريين كانوا في وضع أفضل من الناحية الأيديولوجية والفقهية من زُملائهم الأحناف العثمانيين. فمع نظرية الغيبة للإمام المعصوم؛ لم يكن بوسع الفقيه الشيعي قبل ظهور رؤية «ولاية الفقيه» أن يَهَبَ الشرعية الكاملة لأيّ كيانٍ سياسي. كلّ ما كان يستطيعه في حال إرادته الاقتراب من السلطان أن يسكُتَ عنه، أو يعطيه تأييداً غير مباشر. ومع اشتداد ضغوط السلطة، وتوالي الشاهات المستبدّين؛ كان الفقيه الشيعيّ بإيران والعراق يطوِّرُ رؤيةً للفقيه المجتهد في حال الغيبة تجعلُهُ هو وليس السلطان المرجع في أمور الدين؛ حتى تبلورت الرؤية تماماً في القرن التاسع عشر. هذا؛ وإن رأى بعض الباحثين أنّ الفقيه/ المرجع كان يقاوم استبداد السلطة مع الجماهير دون أن يعني ذلك إرادةً من جانبه للحلول محلَّها؛ حتى كان آية الله الخميني، والثورة الإسلامية في إيران. وهكذا فالملاحظُ أنّ التطورات في إيران والإمبراطورية العثمانية كانت تتّجه لإلغاء التمايُز بين الشريعة والسياسة؛ الشريعة التي يعملُ في نطاقها الفقهاء، والسياسة التي يتولاها رجالاتُ الدولة.

فالذي حدث أنّ السلطان العثماني (الذي اتخذ لنفسه لقب الخليفة أيضاً في القرن الثامن عشر) كان يعتبر نفسه الدنيا والدين، ويرى من حقّه إخضاع الجميع له. كما أنّ الشاه كان يعتبر نفسه نائب الإمام أو وكيله غير تاركٍ للفقيه مجالاً يتحرّك فيه بمنأىً عن نزعات السلطة وإدارتها. وكان من نتائج ذلك لدى العثمانيين فقدان العلماء لمصداقيتهم لدى الناس(واتجاه العامة الى الاحناف والفتوة والصوفية بعد أن غادرتها الدولة تدريجياً)؛ كما كان من نتائجه لدى الصفويين والقاجاريين اتجاه العلماء تدريجياً لتطوير رؤية «ولاية الفقيه» (= سلطنة الشريعة) في مقابل سلطنة الشاه كما سبق بيانه. وشكّلت مصر ضمن الأقطار العثمانية استثناء لا بُد من ذكره هنا؛ فقد تمتّعت باستقلالية «نسبية» منذ مطالع القرن الثامن عشر؛ احتاج خلالها الوُلاة والمتغلّبون من المماليك الى العلماء والفقهاء والصوفية؛ فتجدّدت قيادة هؤلاء للناس، ومصداقيتهم لديهم حتى كان عصر محمد علي.

وعصف النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ مع استشراء التدخل الأوروبي بكلّ المواريث. فاتّجه علماءُ أحنافٌ إلى «فتح باب الاجتهاد» الذي أقفله لقرونٍ فقهاء السلطان؛ وانفتحوا على التجربة السياسية والثقافية الوافدة والمقتحمة؛ فإذا الدستور والقوانين التنظيمية هي الشورى التقليدية نفسها. وشارك فقهاء إثنا عشريون كبار في النهضة الدستورية بإيران. ويذكر المؤلّف من علماء السنة السيد محمد رشيد رضا؛ ومن فقهاء الشيعة الشيخ حسين نائيني؛ وكلاهما أيّد التغيير والدستور.

****

دراسة الزميل الكبير وجيه كوثراني دراسةٌ رائدة؛ تميّزت بمنهج تاريخيٍّ صارم وازَنَ بين التطورات السياسية، والتطورات الفقهية. ولا تستطيع مراجعةٌ كالتي قدّمْتُها هنا إلاّ أن تلمّ بالخطوط الكبرى لهذه الريادة. فقد كان عليه أن يقرأ الفصول الأولى من تاريخ الدولة السلطانية بمجالنا السياسي؛ كما كان عليه في الوقت نفسه أن يُرافقَ تطورات الفقه الشيعي الإمامي بين مدرستي الأخباريين

والأُصوليين. وإذا عرفْنا أنّ التاريخ الفقهي المتأخّر لسائر المذاهب الإسلامية لم يُكتَبْ بعد؛ أدركنا الصعوبات التي واجهت الدارس، والتي نجح في تجاوُزها، رغم ندرة المصادر، وقلّة المراجع الضرورية لقراءة منعطفات الفقه، وجدليات علائقه بالسلطة والسلطان. والواقع أنّ الأمر شديد التعقيد إذ لا سبيلَ ـ حتى الآن ـ للبرهنة على تلازُم «ظاهر» بين تطورات الفقه، وتطورات السلطة؛ على الرغم من حصول ذلك ظاهراً منظوراً الى المسألة في سياق حقَب كبرى. فالماورديُّ لم يكن من فقهاء «الأمر الواقع» رغم إصرار كلّ الدارسين على ذلك. إذ مع الماورديّ نُلاحظ تبلْوُر اتجاهين في الفقه السياسي لدى فقهاء السنة. الاتجاه الذي يغلّب مبدأ المشروعية التاريخية (كما هو عند الحليمي في المنهاج في شُعَب الايمان)، والآخَر الذي يغلِّبُ مبدأ المصلحة أو الوظيفة (كما هو الحال لدى الماوردي). إذ يرى الباقلاني (ـ ٤٠٣ هـ) والحليمي (مطالع القرن الخامس أيضاً) أنّ دولة الخلافة بشكلها القديم هي الحقيقة بالنصرة لحصول الإجماع التاريخي عليها. بينما يرى الماوردي (ـ ٤٥٠ هـ)، والجويني (ـ ٤٧٨ هـ)، الى حدّ ما، والغزالي (ـ ٥٠٥ هـ) أنّ كفاية الدولة أي قدرتها على القيام بالمهامّ المستجدّة في نطاق المشروع التاريخي للأمّة؛ هي التي تحدّد مشروعيتها. لذا فإنّ الماوردي الذي يُسمّي في الأحكام السلطانية الدولة السلطانية الأولى (البويهيين) إمارة الاستيلاء؛ يسمّيها في تسهيل النظر: دولة القوة؛ وهي إشارةٌ دقيقةٌ الى المهامّ الجديدة المُلْقاة على عاتقها. فقد ضعُفت الخلافة التاريخية عن القيام بالمهمتين الأساسيتين الموكلتين إليها منذ البداية: منع الفتنة الداخلية ومواجهة أعداء الخارج. وبذلك صار النظام الاجتماعي / السياسي كله مهدّداً بالسقوط؛ إن لم يجر اصطناع أشكالٍ جديدةٍ في المجتمع والسلطة للمقاومة. وهكذا كان! إذ اكتسح السلاجقةُ البيزنطيين، وبدأوا بمواجهة الصليبيين؛ ثم أكمل المهمة النوريون والصلاحيون والمماليك والعثمانيون. وكذا الأمْرُ بإيران؛ فقد أنهى تغلُّبُ الصفويين مائتي عام من الفوضى والمذابح. وبذا فإنّ اعتراف الماوردي والجويني والغزالي وابن تيمية وابن جماعة بالدول السلطانية في النطاق الرمزي للخلافة؛ لم يكن اعترافاً بالأمر الواقع؛ بل دعوةً الى تغييره؛ باتجاه السلطة

القوية الضابطة؛ وليس للمجتمع؛ بل لأعدائه الخارجين. ولذا تتضاءل في كتبهم مسائل النظر والنظرية لصالح أبواب القتال وجهاد الأعداء. وعندما يكتب فقيهٌ مغربيٌّ؛ لم تكن السلطنة العثمانية قد استولت على بلاده؛ كتاباً بعنوان: بشائر أهل الإيمان في فتوحات آل عثمان؛ فإنّ ذلك من جانبه ليس اعترافاً بسلطان الضرورة أو الأمر الواقع؛ بل إحساسٌ بأنّ نهضةً إسلاميةً شابةً هي على وشك الاستتباب بعد أن توالت هزائم المسلمين بالأندلس وسواحل شمال إفريقية، وسواحل الشام. ثم إنّ الدولة هي مشروع الإسلام الأول لإنجاز المهمتين السالفتي الذكر. فتعاوُن الفقيه مع السلطان ليس مرفوضاً بالمطلق؛ بل إن العكس في نظر الفقيه هو الصحيح. ومن هنا كان إنكار فقهاء على الغزالي اعتزاله الفكري والشعوري بحيث لم يذكر الصليبيين الهاجمين على عالم الإسلام بكلمةٍ واحدةٍ في مؤلّفاته. لقد اختار الفقهاء بعد تردّد المبدأ الانتقائيّ القائل «لا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق»؛ وإنما الطاعةُ في المعروف. دون أن يعني ما أقولُهُ هنا أنه لم يكن هناك اتجاهٌ للاعتزال الكامل للمجال السياسي لدى بعض الزهّاد والمتصوّفة. فليس كُلّ مُعارضٍ محقاً؛ وليس كلّ متعاونٍ فقيهاً سلطانياً.

وإذا كان التأويل التاريخي في المجال السياسي مشكلاً؛ فقراءة الفقه من خلال التطور السياسي أكثر إشكالاً. وعلى سبيل المثال؛ فإنّ المدرسة الأخبارية في الفقه الإمامي هي مدرسةُ الاعتزال أو المعارضة؛ بينما المتعاونون مع الإيلخانيين والصفويين والقاجاريين؛ هم أتباع مدرسة الأصول. ومع ذلك فإنّ نظرية «ولاية الفقيه» تطورت في أوساط الأصوليين وليس الأخباريين. لذلك لا بُدّ من قراءة نصوص أولئك الفقهاء ذاتها؛ وليس أحكام المؤرّخين عليهم؛ من أجل الوصول الى تحقيبٍ للتطور الفقهي. فليس هناك تلازم ضروري وحاكم بين الحدث السياسي، والاجتهاد الفقهي؛ هذا وإن لم يمكن دراسة الفقه إلاّ في سياقٍ تاريخي.



المساهمون في هذا العدد

سعيد بنسعيد العَلَوي:

أستاذ للفلسفة والاجتماع بجامعة محمد الخامس بالرباط. له بحوثٌ ودراساتٌ مجموعةٌ في الفكر السياسي الإسلامي، وتاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي بالمغرب الإسلامي. ويصدر له كتابٌ عن الفقه والسلطة. ومن مؤلّفاته القديمة: دولة الخلافة: دراسةٌ في التفكير السياسي عند الماوردي.

عفاف لطفي السيد:

أستاذ تاريخ العرب الحديث بمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا/ لوس أنجلوس. لها دراساتٌ كثيرةٌ عن التاريخين السياسي والاجتماعي لمصر في القرنين التاسع عشر والعشرين. من مؤلّفاتها دراسةٌ في تاريخ مصر في القرن العشرين، وأخرى عن عصر محمد علي.

ثريا فاروقي:

أستاذ التاريخ العثماني بجامعة أنقرة. لها بحوثٌ كثيرةٌ في التاريخ الثقافي والاجتماعي والاقتصادي للعصر العثماني. من مؤلّفاتها: الطريقة البكتاشية في الأناضول (بالألمانية، ١٩٨١)، والطبقة الوسطى العثمانية: المِلْكية في أنقرة وقيسارية في القرن السابع عشر (بالإنجليزية، ١٩٨٧)، والفلاّحون والدراويش والتجار في الإمبراطورية العثمانية (بالإنجليزية، ١٩٨٦).

الفضل شلق:

مدير عام مؤسسة الحريري، ورئيس مجلس إدارة أوجيه لبنان. مؤلّفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٧)، وإشكاليات التوحُّد والانقسام: دراساتٌ في الوعي التاريخي العربي (١٩٨٥)، والأمة

والجماعة والدولة (١٩٩٠). وله دراساتٌ في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

خالد زياده:

أستاذ الفكر العربي في الجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. من مؤلّفاته: اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسةٌ في المؤثّرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (١٩٨١)، والصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءةٌ منهجيةٌ في سجلّات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر (١٩٨٣)، وتطور الرؤية الإسلامية الى أوروبا (١٩٨٤). ونشر لسليمان البستاني: عبرةٌ وذكرى: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده (١٩٧٨)، ولمحمود رئيف أفندي: التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية (١٩٨٥)، وللشيخ حسين المرصفي: رسالة الكَلِم الثمان (١٩٨٢)، وللشيخ حسين الجسر: الرسالة الحميدية (١٩٨٦)، والحصون الحميدية (١٩٨٧).

رضوان السيد:

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلّفاته: الأمة والجماعة والسلطة: دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)، والإسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٦)، والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٧)، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٥). ونشراته: الأسد والغوّاص: حكايةٌ رمزيةٌ عربيةٌ من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، ونصيحة الملوك للماوردي (١٩٩٦)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك للطرسوسي (١٩٩٠).

جبّور الدويهي:

مدرّس علم الاجتماع بالجامعة اللبنانية/ فرع طرابلس. له بحوثٌ ودراساتٌ في علم اجتماع المعرفة، وفي رؤية الرحّالة الغربيين للمشرق.

أحمد كاظمي موسوي:

طالب مرشّح للدكتوراه بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماكجيل بمونتريال/ كندا.

محمد اسكندراني:

يحمل دكتوراه دولة من جامعة السوربون عن أطروحة عن «المدارس الإسلامية ودورها ووظائفها في المجتمع الاسلامي الوسيط».




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

الثقافة والسلطة في المجال العربي
الحديث (٢)

خريف العام ١٩٨٩

*****

المدينة والدولة في الإسلام

شتاء العام ١٩٩٠

*****

التجدد والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي

ربيع العام ١٩٩٠

*****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي
صيف العام ١٩٩٠

*****

البداوة والحضارة في التاريخ العربي
خريف العام ١٩٩٠

*****

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي
شتاء العام ١٩٩١

*****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية
ربيع العام ١٩٩١

*****

التعرُّب والتمذْيُنْ والتوحُّد
قضايا اللغة والسياسة والهوية في
المجال الحضاري العربي الإسلامي
صيف العام ١٩٩١

*****

قضايا العمل والكسْب والتراكمُ
في المجال العربي الإسلامي
خريف العام ١٩٩١

******

الأمة العربية أو الشرق الأوسط
صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة العربية
شتاء العام ١٩٩٢

*****



صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

*****

الشريعة والفقه والدولة (١)

*****

الشريعة والفقه والدولة (٢)

*****

المثقف والسلطان في المجال الحضاري
العربي الاسلامي (١)

*****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی